Bk
o
865

H. III. 56/6.

2

Preisschriften

über die Frage:

Welche Fortschritte hat die

Metaphysik

seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?

Von

Johann Christoph Schwab,
Herzogl. Würtemberg. Geheimen Rathe und vormaligem Professor der Philosophie auf der hohen Karls-Schule zu Stuttgard.

Karl Leonhard Reinhold,
Professor in Kiel.

und

Johann Heinrich Abicht,
Doctor und Professor der Philosophie zu Erlangen.

Herausgegeben
von der
Königl. Preuſs. Akademie der Wissenschaften.

Berlin 1796.
bei Friedrich Maurer.

Ausführliche Erörterung

der

von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 vorgelegten Frage:

„Welches sind die wirklichen Fortschritte,
„die die Metaphysik seit Leibnitzens und
„Wolffens Zeiten in Deutschland gemacht
„hat?“

Von

Johann Christoph Schwab,

Herzogl. Würtemberg. Geheimen Rath'e und vormaligem Professor der Philosophie auf der hohen Karls-Schule zu Stuttgard.

Motto.

Multa renascentur, quae jam cecidere; cadentque,
Quae jam sunt in honore vocabula.

Hor. de Art. poet.

„*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die*
„*Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffens*
„*Zeiten in Deutschland gemacht hat?*"

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des National-Genies der Deutschen, daſs sie den metaphysischen Speculationen in einer Periode noch nachhängen, in der die andern Nationen in Europa darauf beynahe ganz Verzicht gethan haben. Zwar hat es bisher unter den Franzosen, Engländern und Schweizern, und ohne Zweifel auch unter den übrigen Europäischen Nationen, bey denen die wissenschaftliche Cultur zu einem gewissen Grade gestiegen ist, nicht an speculativen Köpfen gefehlt: allein jenes warme und allgemeine Interesse, das man in Deutschland noch immer für dergleichen Speculationen hat, und das sich bey jeder Gelegenheit äuſsert, findet man nicht mehr bey ihnen; und ein *Hume*, ein *Hartley*, ein *Condillac*, ein *Bonnet* haben unter ihren Landsleuten keine Gährung erregt, dergleichen durch die neue Philosophie des *Königsbergischen Weltweisen* in unsern deutschen Köpfen entstanden ist. Ja, wer weiſs, ob nicht jene Schriftsteller in Deutschland mehr Aufsehen gemacht, und mehr Federn beschäftiget haben, als in ihrem eigenen Vaterlande?

Hiezu kommt ein Umstand, der unsere Verwunderung über diese Erscheinung vermehren muſs. Während daſs in einem benachbarten groſsen Staate die merkwürdigste Revolution vorgeht, die sich vielleicht je auf dem Schauplatz der Erde ereignet hat, (eine zum Theil durch *Philosophen* bewirkte Veränderung!) irren wir in den Labyrinthen der Metaphysik herum, zanken uns über Dinge, worüber man sich zu verstehen Mühe hat, und wollen Fragen auflösen, die am Ende ein jeder nach seiner Fassungskraft, und der besondern Stimmung seines Geistes beantworten muſs.

Ohne jetzo den Ursachen dieser Eigenthümlichkeit, wodurch wir uns vor andern Nationen auszeichnen, nachzuspüren, und ohne zu entscheiden, ob sie uns zum Vortheil oder zum Nachtheil gereiche, bemerke ich nur, daſs dieses auch der Fall bey den Griechen war. Von dem *Thales* an, bis auf die Zeit, wo Griechenland unter die Herrschaft der Römer kam, und seine Litteratur, so wie seine Freyheit, von diesen Welt-Eroberern verschlungen sah, dauerte das Interesse der Griechen für die speculative Philosophie ununterbrochen fort. Ein Beweis davon sind die vielen groſsen Köpfe, die sich von dem *Sokrates* an, bis auf den *Karneades* damit beschäftiget, und die mehr oder minder berühmten Schulen, die sie nach und nach gestiftet haben. Es war nicht nur ein Jahrzehend, sondern ein beträchtlicher Zeitraum, in welchem zu Athen, jenem Sammelplatze der Griechischen Gelehrsamkeit, die *Akademie*, das *Lyceum* und die *Stoa* von den Stimmen der Philosophen ertönten, während daſs der *Epikuräer* an der Hand der Freundschaft in seinen Gärten wandelte, der *Cyniker* in seinem löcherichten Mantel herumlief, der *Megariker* auf neue Sophismen sann, und der *Skeptiker* bey seiner

nächtlichen Lampe an der Zerstörung der Philosophie arbeitete.

In dieser Periode, und bey den sich immer mehrenden Secten, hätte wohl ein Weiser aufstehen, und den Griechen die Frage vorlegen können; „ob denn auch die Griechische Philosophie seit dem *Sokrates* wirkliche Fortschritte gemacht hätte, und worin diese Fortschritte bestünden?" — Diese Frage, die gewiſs eben so anziehend gewesen wäre, als das Problem von der *Verdoppelung des Würfels*, würden ohne Zweifel die Anhänger der verschiedenen Secten, jeder ausschliessungsweise zum Vortheil seiner Schule beantwortet haben. Aber unbefangene Weisen, Philosophen, die ihre Wissenschaft aus einem höhern Standpunkt, als ihrem Lehrstuhl übersehen, Selbstdenker, die die Kräfte des menschlichen Geistes kennen, weil sie die Anstrengungen der scharfsinnigsten Köpfe getheilt haben — solche Männer würden vielleicht dadurch zu Betrachtungen veranlaſst worden seyn, wobey die Philosophie und die Wahrheit gewonnen hätten.

Was die Griechen nicht thaten, das hat nun die *Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* gethan. Nach so vielen Bemühungen der tiefsinnigsten Männer, und mitten unter den Bewegungen, und dem Gelärme der Streitigkeiten, die die neuere Philosophie in der gelehrten Republik verursacht hat, ruft sie die Freunde der Wahrheit auf, mit ruhigem Geiste zu untersuchen, welches die wirklichen Fortschritte seyn, die die Metaphysik seit *Leibnitzens und Wolffens* Zeiten in Deutschland gemacht habe? — Diese Frage werde ich nun mit aller Unpartheylichkeit, und nach meinen besten Einsichten und Kenntnissen zu beantworten suchen.

Eine Wissenschaft kann eigentlich nur auf zweyerley Art vollkommner werden, entweder durch *Erweiterung ihres Umfangs*, oder durch *bessere Anordnung ihres Systems* Man könnte jenes den *materiellen*, dieses den *formellen Gewinn* der Wissenschaft nennen.

Die Meſskunst giebt uns ein glänzendes Beyspiel, wie sehr eine Wissenschaft durch Erweiterung gewinnen kann. Schon seit Jahrtausenden nimmt das Land der *Ausdehnung* und der *Gröſse* unaufhörlich zu: und es sind darin ganz neue Provinzen entdeckt und angebaut worden, ohne daſs man einen Zoll breit von dem, was man bereits besaſs, hätte aufgeben oder verlassen dürfen. Eines solchen Vorzugs kann sich keine andere Wissenschaft rühmen.

Eine jede neue Wahrheit ist Zuwachs für die Wissenschaft. Sollte sie auch noch so gleichgültig für uns scheinen; so ist sie doch immer Wahrheit, und das scharfsichtige Auge des Weisen wird vielleicht noch den Faden finden, der sie an unsere Glückseligkeit knüpft. — Doch ist es unstreitig ein gröſserer Gewinn für die Wissenschaft, wenn sie mit Wahrheiten bereichert wird, die einen nahen und offenbaren Bezug auf unsere Glückseligkeit haben, oder wenn Fragen neue Aufschlüsse bekommen, die die menschliche Wiſsbegierde vorzüglich reizen. Hier wollte ich auch die Vermuthungen und die Hypothesen nicht ganz ausschlieſsen, wenn sie nur für weiter nichts gehalten werden, als was sie sind. Hätte *Anaxagoras* die Wirklichkeit seines νȣς auch nicht bewiesen oder beweisen können; wer wollte leugnen, daſs durch diese groſse Idee dem menschlichen Geiste nicht ein neuer Standpunkt zur Betrachtung des Weltgebäudes wäre angewiesen worden?

Es ist aber etwas sehr merkwürdiges, daſs die Summe der eigentlich-interessanten Wahrheiten in der speculativen Philosophie von jeher ungefähr eben dieselbe gewesen ist, und daſs alles, was die scharfsinnigsten Köpfe thun konnten, sich beynahe darauf einschränkte, die rohen Begriffe ihrer Nation zu verfeinern, und in eine bessere Ordnung zu bringen; Wahrheit und Irrthum zu scheiden; das, was bloſs Glaube oder Vermuthung war, mit Gründen zu unterstützen, und ihre Lehrsätze in einer bessern Sprache vorzutragen. Aber aus dieser Bemerkung ergiebt sich auch, daſs hierin eigentlich das Verdienst, so wie das Talent des speculativen Philosophen besteht.

Selbst Wahrheiten, die an sich wenig anziehendes haben, werden es durch ihre Anordnung und Form. Nicht der oft entfernte praktische Nutzen, den die geometrischen Lehrsätze und Probleme haben, auch nicht die bloſse Ruhmbegierde ist es, was den Geometer so sehr an seine Wissenschaft fesselt. Es ist die Deutlichkeit und Bestimmtheit in den Begriffen, die Einfachheit und Evidenz in den Grundsätzen, die Bündigkeit in den Beweisen, und die in dem ganzen System herrschende Harmonie, was einen so groſsen Reiz für ihn hat. Welch ein Vergnügen mag *Euklides* empfunden haben, als er seine *Elemente* vollendet, und das schöne Gebäude der Geometrie vor sich stehen sah, gesetzt auch, daſs kein einziger Satz von ihm selbst erfunden, und alle Materialien ihm von fremden Händen wären vorgearbeitet worden!

Der Begriff, den *Sokrates* von der Gottheit gab, seine Beweise von dem Daseyn derselben, von der Vorsehung, von der Unkörperlichkeit der Seele, von ihrer Unsterblichkeit u. s. w. waren gewiſs nicht neu; aber

kein Philosoph vor ihm hatte dieses alles so deutlich, so ordentlich und so richtig gedacht, und keiner hatte diese Lehren in einer so reinen, einfachen und edlen Sprache, und auf eine so einleuchtende Art vorgetragen, wie er; so daſs jeder seiner Schüler glauben muſste, sie aus sich selbst geschöpft zu haben. Wie wenig er Erfinder sey, gesteht er selbst in dem *Theätetus* des *Plato*, wo er sich, durch eine ihm gewöhnliche Anspielung, mit einer Hebamme vergleicht. „Ich bin unfruchtbar, sagt er, und habe keine Geistesgeburt von mir aufzuweisen. Die Gottheit hat mir das Zeugen versagt, und mich bloſs bestimmt, die Geburten anderer zu erleichtern und zu befördern.“ Und doch machte der Mann, der so sprach, Epoche nicht nur in der praktischen, sondern auch in der theoretischen Philosophie; und die Stifter der berühmtesten philosophischen Secten gingen aus seiner Schule hervor.

Diesen zweyerley Arten, wie eine Wissenschaft zu einer gröſseren Vollkommenheit gebracht werden kann, läſst sich noch eine *dritte* beyfügen, die zwar mit der *zweyten* genau verbunden ist, aber um des Folgenden willen besonders bemerkt werden muſs. Es könnte eine Wissenschaft durch die Folge der Zeit, und durch eine ungeschickte, oder auch allzukühne Bearbeitung derselben, mit so vielen unnützen, falschen, gewagten und unerweislichen Sätzen überladen worden seyn, daſs es ein wahrer Vortheil für sie wäre, wenn man ihr diesen lästigen und schädlichen Ueberfluſs benähme, und nur das Brauchbare und Wahre, sollte es auch noch so nahe zusammen gehen, zurücklieſse. Die Wissenschaft würde durch eine solche Operation nur dem Anscheine nach verlieren, in der That aber gewinnen; und das kritische Messer würde durch Abschneidung der unnützen Zwei-

ge dem ganzen Baume der Erkenntniſs heilsam seyn. — Wenn es nun vollends einem solchen kritischen Philosophen gelänge, die *Gränzen* genau zu bestimmen, innerhalb deren es allein möglich ist, die Wissenschaft anzubauen, und über die es Thorheit seyn würde, hinausgehen zu wollen; so müſste er, da er dem denkenden Theile des menschlichen Geschlechts für die Zukunft so viel vergebliche Anstrengungen erspart hätte, als ein wahrer Wohlthäter derselben angesehen werden. — Man könnte dieses den *negativen Gewinn* der Wissenschaft nennen.

Ein solcher *negativer Gewinn* für die Philosophie war neben dem *Formellen*, die Frucht der Bemühungen des *Sokrates*. Dieser Weise war es, der die Aufmerksamkeit der Griechen von den theils unnützen, theils unbeantwortlichen Fragen, womit sich die *Ionische* Schule beschäftiget hatte, auf die erreichbaren und für die Menschheit interessanten Gegenstände lenkte, und indem er die stolze und schädliche Vielwisserey der Sophisten durch seine *Ironie* beschämte, die Vernunft in die Schranken, die ihr von der Natur vorgezeichnet sind, und auf den Boden, wo sie allein festen Fuſs fassen kann, zurückwies.

Nach diesem dreyfachen Maſsstabe wollen wir nun zuvörderst, jedoch nur kurz, die Fortschritte prüfen, die die spekulative Philosophie, besonders die Metaphysik, durch *Leibnitzens* und *Wolffens* Bemühungen in Deutschland gemacht hat, um hernach das, was in der Folge von andern geleistet worden, desto besser beurtheilen zu können.

Der *materielle Gewinn*, den die Metaphysik *Leibnitzen* zu verdanken hat, ist nach meinem Urtheile, so beträchtlich nicht, wie ihn einige von seinen Zeitgenos- [Leibnitz

sen gemacht haben; und konnte es auch nicht wohl seyn, da er so viele Vorgänger hatte. Der Grundsatz der *Identität* und des *Widerspruchs*, den er für das Fundament der nothwendigen Wahrheiten hielt, findet sich bekanntlich schon im *Aristoteles*. Das Princip des *zureichenden Grundes* wird bey allem Philosophiren vorausgesetzt, und kommt bei mehreren alten Philosophen, nur nicht in dieser seiner Allgemeinheit und Bestimmtheit vor. Es ist auch von dem Grundsatz: *aus Nichts wird Nichts*, womit fast alle griechischen Philosophen ihre Speculation über die Entstehung der Welt anfangen, wenig unterschieden. Der Grundsatz des *nicht-zu Unterscheidenden*, den er in der Metaphysik einführte, findet sich im *Cicero*, der sich dabey auf die (ohne Zweifel Griechischen) Naturkundiger beruft *). Auch hat ihn *Jordanus Brunus* schon gelehrt **). — Seine Lehre von dem *Kriterium der Wahrheit* ist ganz Platonisch und Aristotelisch. — Von dem Cosmologischen Gesetze der *Continuität*, insofern es auf die *Gattungen* der existirenden Wesen geht, findet sich zwar der Nahme nicht, aber doch ganz deutlich die Sache im *Aristoteles* ***) — Die Lehre von der *durchgängigen Verknüpfung aller Theile der Welt* nach Raum und Zeit ist stoisch; nur daſs sie sich besser mit der *Freyheit* vereinigen läſst. — Den scharfen Begriff einer *einfachen Substanz* hatte er von dem *Des-Cartes* erhalten; und so konnten ihn die *Pythagoräer*, die *Eleatiker*, und *Plato* wohl auf den Gedanken bringen, daſs der *Körper* weiter nichts als ein

*) Acad. Quaest. L. IV. c. 16. 17.

**) S. seinen Tractat de Minimis. p. 71.

***) Aristot. de partib. animal. L. IV. c. 5.

Phänomen, und in den *Monaden* gegründet sey. — Die Hypothese der *vorherbestimmten Harmonie* ist nach der Bemerkung *Moses Mendelssohns*, eines grofsen Verehrers von *Leibnitzen*, schon in einem Werke des *Spinoza* enthalten *): sie kann aber auch durch Combinirung der Hypothesen des *Des - Cartes* und des *Malebranche* über die Vereinigung der Seele und des Körpers, entstanden seyn. — *Leibnitzens* Beweis von dem *Daseyn Gottes* stimmt im Wesentlichen mit dem *Sokratischen*, dem *Platonischen* und *Aristotelischen* überein, nur dafs er allgemeiner ausgedruckt ist. — Die Sache der *Vorsehung* vertheidiget er ungefähr wie *Plato* und die *Stoiker*, und erklärt wie jener, den *Ursprung des Uebels*. — Von seiner besten Welt findet sich sogar der Ausdruck schon beym *Thales*, und *Plato* war auch hierin sein Vorgänger. — Seine schöne Idee von einem *ursprünglichen*, *mit der Seele unzertrennlich - verbundenen und unzerstörbaren organisirten Körper* liegt ihrem Keime nach, schon im *Hippokrates* **). — *Leibnitz* war auch, als ein wahrhaftig - grofser Mann, von der Eitelkeit, überall Erfinder scheinen zu wollen, so weit entfernt, dafs er sehr oft die Quelle anzeiget, woraus er diesen oder jenen Gedanken geschöpft hatte; so dafs man da, wo er es nicht that, zu vermuthen Ursache hat, dafs er durch sein eigenes Nachdenken darauf gekommen sey.

*) S. Mendelss. philos. Schriften, I Th. S. 208. — Uebrigens ist diese Bemerkung schon in der Belle Wolffienne T. II. p. 50. n. 6. enthalten; wo zugleich eine auffallend - ähnliche Stelle aus Geulinc's Moral angeführt wird.

**) S. Hist. de l'Acad. des Scienc. de Berlin, A. 1745.

Wenn diese ausgesuchte philosophische Gelehrsamkeit, dieser feine Sinn für das Wahre, diese gesunde Beurtheilungskraft in der Wahl des Wissenswürdigen und Brauchbaren bey den Alten und Neuern, schon Beweise von *Leibnitzens* philosophischem Geiste sind; so ist doch, meines Erachtens, der *formelle Gewinn* den ihm die Metaphysik zu danken hat, eigentlich dasjenige, was sein unsterbliches Verdienst um die Philosophie ausmacht. Alles, was durch seine Hände ging, bekam eine bessere Form. Das Verworrene wurde deutlicher, das Schwankende bestimmter, das Halbwahre durch eine kleine Beugung wahr, das allgemeine noch allgemeiner und fruchtbarer gemacht; und was er unordentlich oder zerstreut in den Griechischen Philosophen und seinen Vorgängern gefunden hatte, das nahm in seinem Geiste Ordnung und Verbindung an. In diesem Geiste war zwischen *Verstand* und *Einbildungskraft*, die er beyde in vorzüglichem Grade besaſs, ein so glückliches Ebenmaſs, als sich vielleicht noch bey keinem Philosophen gefunden hatte, und nicht so leicht wieder finden wird. — *Leibnitz* hatte unstreitig die meiste Aehnlichkeit mit *Plato*, der auch in der Metaphysik sein Haupt - Lehrer gewesen zu seyn scheint. Aber man sieht es diesem Griechischen Philosophen an, wie er bey all seinem groſsen Verstande, doch überall, und besonders bey seinen tiefsinnigen Speculationen, von seiner Imagination überwältiget oder verführt wird; anstatt daſs *Leibnitz* sich nur auf den Flügeln des Verstandes in die übersinnlichen Regionen erhebt, und immer Meister von seiner Einbildungskraft, diese nur gebraucht, um das, was jener ihm entdeckt hat, desto anschaulicher zu machen. Ein auffallendes Beyspiel hievon ist die Platonische Lehre von der *unordentlichen und wilden, der Materie bey-*

wohnenden Seele, in die die Gottheit einen Theil ihres Verstandes *hineingezwungen* hat. *Leibnitz* lehrt im Grunde nichts anders von dem Uebel in der Welt; aber seine Theorie ist deutlicher, richtiger und ordentlicher, und sein Ausdruck, (den er vielleicht mehr als irgend ein Metaphysiker in seiner Gewalt hatte,) hat nur so viel Lebhaftigkeit, als er haben darf, um die Wahrheit zu kleiden, ohne sie zu verhüllen. — Hiezu kommt noch seine grosse und mannichfaltige Litteratur, die er mit den tiefsinnigsten Speculationen zu verweben, und wodurch er der Ermüdung des Lesers vorzubeugen wuſste.

Folgende Stelle aus *Leibnitzens Nouveaux Essais sur l'entendement humain* charakterisirt diesen groſsen Mann zu gut, als daſs ich sie nicht hersetzen sollte. „Ich habe, (sagt er daselbst S. 57.) über das Alte und Neue genug nachgedacht, und gefunden, daſs fast alle angenommenen Meynungen eines guten Sinnes empfänglich sind. Ich wünsche daher, daſs Männer von Geist ihren Ehrgeiz mehr durch Bauen und Fortschreiten, als durch Zerstören und Rückwärtsgehen zu befriedigen suchen möchten. Ich würde lieber sehen, daſs man den Römern gliche, die groſse öffentliche Denkmäler errichteten, als jenem *Vandalischen Könige*, dem seine Mutter rieth, daſs, weil er sie nicht in ihren groſsen Gebäuden zu erreichen hoffen könnte, er seinen Ruhm in der Zerstörung derselben suchen sollte."

Daſs *Leibnitz* wohl im Stande gewesen wäre, seine Metaphysik der Welt in einem System vorzulegen, daran wird Niemand zweifeln, der seine philosophischen Schriften, besonders seine *Theodicee* und *Monadologie* gelesen hat. Aber sein freyer Geist liebte diese Fesseln nicht, und er wollte die ihm zu

weitern Speculationen und andern wichtigen Beschäftigungen so nöthige Zeit nicht auf die (doch immer mühsame) Verfertigung eines Lehrgebäudes verwenden. Vielleicht errichtete er auch deswegen kein vollständiges System von seiner Philosophie, weil er keine Secte stiften, und sich den Unannehmlichkeiten, die von einer solchen Celebrität unzertrennlich sind, nicht aussetzen wollte.

Erste Periode der Metaphysik in Deutschland von 1720 *) bis 1740.

Was *Leibnitz* nicht gethan hatte, das leistete *Wolff*. [*Leibnitz und Wolff.*] Selten sind zwey wissenschaftliche Köpfe in der Welt durch Raum und Zeit so glücklich verknüpft gewesen, wie *Leibnitz* und *Wolff*. Ohne *Leibnitzen* würde *Wolff* weiter nichts als ein Dorfgeistlicher in irgend einem Winkel von Deutschland, oder ein unberühmter Lehrer auf irgend einer der deutschen Universitäten geworden seyn: ohne *Wolffen* würde die Leibnitzische Philosophie nie Epoche gemacht haben. Dieser eben so helle als tiefsinnige Kopf sah wohl ein, daſs in den Wissenschaften alles auf eine gute Methode ankäme; und er glaubte, das Ideal davon in der Geometrie gefunden zu haben. Voll von diesem Ideal, faſste er den gewiſs kühnen Entschluſs, es auch in der Philosophie, und besonders in der Metaphysik zu realisiren, und ein System von metaphysischen Wahrheiten aufzuführen, das auf unumstöſslichen Gründen beruhen, und auf apodiktische Gewiſsheit den gerechtesten Anspruch machen sollte. Er stellte es auf, dieses System; und die architektonische Kunst, womit es gebaut war, zog bald die Aufmerksamkeit von ganz

*) Wolffens deutsche Metaphysik trat im J. 1720 das erstemal ans Licht.

Deutschland auf sich. Eine solche Deutlichkeit und Bestimmtheit in den Begriffen, eine solche Einfachheit und Evidenz in den Grundsätzen, eine so durchgängige Verknüpfung und Subordination aller Ideen, und einen so festen demonstrativen Gang hatte man noch bey keinem Philosophen angetroffen. Selbst der von allem Schmuck entblöſste, jedoch reine und präcise deutsche Ausdruck erhöhte den Werth des neuen Systems, und man wuſste es dem Weltweisen Dank, daſs er nicht gefallen, sondern bloſs überzeugen wollte.

[*Wolff.*] Die Bewunderung, die *Wolff* von seinen Zeitgenossen erhielt, so sehr sie auch jetzo herabgestimmt seyn mag, macht ihm in meinen Augen mehr Ehre, als manchem Philosophen die Abgötterey, die sein Zeitalter, bisweilen auch die Nachwelt mit ihm trieb. *Wolffen*, den Metaphysiker, bewunderte man, weil man ihn verstand, statt daſs so mancher Metaphysiker vor ihm bewundert wurde, weil man ihn nicht verstand. Dem *Plato* hat vielleicht seine Dunkelheit in Gedanken und Ausdruck noch mehr als die Erhabenheit seiner Ideen, den Zunahmen des *Göttlichen* zu wege gebracht. Unter den *Neu-Platonikern* im 2ten und 3ten Jahrhundert, deren Philosophie bekanntlich voll Dunkelheit, und ein Gewebe von theurgischen Grillen ist, ward *Ammonius* von seinen Verehrern der von *Gott Unterrichtete: Plotin*, der *Groſse; Porphyr*, der *Philosoph* in ausnehmendem Verstande; und *Jamblichus*, der *göttlichste Lehrer* genannt. — Die Nahmen des *Unwiderleglichen*, des *Englischen*, des *Seraphischen* Lehrers, die in dem Mittlern Zeitalter den Häuptern der Scholastischen Secten von ihren blinden Anhängern beygelegt wurden, sind bekannt, und ein Beweis von der Barbarey des Jahrhunderts,

in

in welchem man, ohne sich lächerlich zu machen, seine Bewunderung der vorzüglichen Köpfe auf eine so ausschweifende Art ausdrucken durfte.

Man würde *Wolffens* Verdiensten nicht genug Gerechtigkeit wiederfahren lassen, wenn man neben dem *formellen*, nicht auch den *negativen Gewinn* in Anschlag brächte, den die Metaphysik unstreitig durch seine Bemühungen erhalten hat Wie viel unnützer, aus der Scholastischen Philosophie noch übrig gebliebener Wust ist von ihm weggeworfen, wie viel Falsches aufgedeckt, wie viel Unerwiesenes in seiner Unerweislichkeit dargestellt, oder mit bessern Gründen behauptet worden! Wie hat er, (um nur ein Paar Beyspiele zu geben,) die Beweise für das *Daseyn Gottes* gesichtet, und selbst die *Monaden* nicht ganz im Leibnitzischen Sinn angenommen, weil sich das, was ihnen *Leibnitz* beylegte, nicht beweisen liefs. Es konnte auch nicht anders seyn: die Methode war zu scharf, als dafs sie so viel Falsches und Unerweisliches noch hätte übrig lassen sollen.

Doch, dafs in einer Metaphysik alles so streng bewiesen, und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt vielleicht am Ende so viel nicht. Aber um so mehr liegt daran, dafs sie brauchbar sey, das ist, dafs das Studium derselben gute Köpfe bilde, und dadurch einen wohlthätigen Einflufs auf andere Wissenschaften und die ganze menschliche Gesellschaft habe. Wie viel Unerwiesenes, ja wie viel Falsches ist nicht in der *Cartesianischen* Philosophie! Aber diese Philosophie hat einen *Malebranche*, einen *Baile*, einen *Locke* erweckt und gebildet: Beweises genug, dafs wenigstens die Cartesianische Art zu philosophiren besser seyn mufste, als die Scholastische, bey welcher jene grof-

sen Männer keine Befriedigung fanden *). — Und dieser Vorzug kann auch der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie nicht abgesprochen werden. Ich darf mich hier zuvörderst auf die beträchtliche Anzahl der berühmten Männer selbst berufen, die dieser Philosophie zugethan waren Kein Kenner wird in den metaphysischen Schriften eines *Baumgartens*, eines *Bilfingers*, eines *Winklers*, eines *Reuschen* und so vieler andern, den wahren philosophischen Geist vermissen. Dieser Geist ging auch in ihre andere, nicht-metaphysische Schriften über: besonders ist die Wolffische Philosophie von einem *Reinbeck*, einem *Canz*, einem *Carpov* und andern, mit glücklichem Erfolge auf die Theologie, und zur Bestätigung und Vertheidigung des Protestantischen Lehrbegriffs angewendet worden. Ja, man kann mit Grunde behaupten, daſs durch sie das ganze Gebäude unserer Wissenschaften mehr Gründlichkeit, Ordnung und Licht, und der Vortrag mehr Präcision und Gedrängtheit erhalten haben. Mancher Theologe, mancher Rechts- und Arzney-Gelehrte, der sie in seiner Jugend studirt hatte, verlieſs oder verwarf sie vielleicht, wenn er in das thätige, der Speculation minder günstige Leben trat: aber das Streben nach deutlichen Begriffen und bündigen Beweisen, der Geist der Ordnung und der Gründlichkeit war ihm geblieben, und dieser gab dann allen seinen Producten eine Vollkommenheit, die sie ohne das vorhergegangene Studium jener Philosophie nicht würden erhalten haben. So mag vielleicht selbst *Friedrich II* die Wolffische Philosophie, die er bekanntlich in ei-

*) Büschings Grundriſs einer Gesch. der Philos. II Th. S. 566. 590. 592.

ner gewissen Periode seiner Jugend sehr eifrig studirte, zu jener Ordnung im Denken gewöhnt, und seinem Verstande jene Richtigkeit gegeben haben, die ihm selbst alsdann noch zu statten kam, da er auf diese Philosophie keinen sonderlichen Werth mehr setzte.

Ein unstreitiger Vorzug dieser Philosophie ist es auch, daſs, wer sie gründlich studirt hat, alle andere philosophische Lehrgebäude zu *prüfen* im Stand ist. Nicht als wenn sie der Maſsstab aller Wahrheit, und die äuſserste Gränze aller menschlichen Speculation wäre; (wer wollte so was behaupten?) sondern weil einer solchen Methode, wenn sie von einem unbefangenen Forscher der Wahrheit gebraucht wird, kein noch so künstliches Gewebe von Irrthümern unauflöslich, kein noch so verborgener Schlupfwinkel irgend eines sophistischen Systems unzugänglich ist. Es hat sich auch gezeiget, daſs die Wolffische Philosophie nur von denjenigen, die sie gründlich studirt hatten, mit einigem Erfolg ist angegriffen worden.

Man kann *Wolffens* Verbannung aus den Königl. Preuſsischen Staaten im J. 1723, als die Epoche von dem Triumphe seiner Philosophie ansehen. Zwar hoben nun seine Gegner desto kühner das Haupt empor: aber der Kampf zwischen ihnen und seinen Anhängern wurde immer ungleicher. Die Streitschriften nahmen von Jahr zu Jahr ab *): die besten denkenden Köpfe in Deutschland erklärten sich für die neuere Philosophie: der Facultäts-Neid verstummte: die Furcht der Consistorien und die Besorgnisse der Re-

*) S. Ludovici Geschichte der Wolffischen Philosophie, I Th. p. 392.

gierungen verschwanden nach und nach. König *Friederich Wilhelm* lud zu wiederholten Malen den feyerlich-gerechtfertigten Philosophen wieder in seine Staaten ein: aber es war *Friedrich II*, dem Freund und Kenner der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie, vorbehalten, den erlanchten Verbannten mit Glück und Ehre gekrönt, wieder in seine Stelle einzusetzen.

Dieser Zeitraum von 20 Jahren kann mit Recht die *Systems-Periode* genannt werden. *Wolff* arbeitete seine bereits deutsch, in einem mäſsigen Octav-Band herausgekommene Metaphysik, (welche nach dem Umfang, den er ihr gab, die *Ontologie*, die *empirische* und *rationelle Psychologie*, die *Cosmologie* und die *natürliche Theologie* begrif;) nebst einigen andern Theilen seiner Philosophie, in ziemlich groſsen Quartbänden lateinisch aus [1*]). Hier ist ohne Zweifel alles mehr aus einander gesetzt und vollständiger abgehandelt worden. — Seine Anhänger trugen theils seine ganze Philosophie in Compendien, theils einzelne Theile davon in besondern Schriften vor, theils machten sie Anwendungen davon auf andere Wissenschaften. *Baumgartens* scharfer Blick entdeckte in ihr den Keim einer *Metaphysik des Schönen*, den er und *Meier* hernach zu einer Wissenschaft ausbildete. Besser und schöner konnte die Wolffische Philosophie nicht gegen den Vorwurf der Unfruchtbarkeit gerechtfertiget werden. — Aber auch sonst zeigten die berühmten Männer, die diese Philosophie bearbeiteten, daſs sie Selbstdenker wären. Hie und da wurden die Theile des Lehrgebäudes anders geordnet,

*) Die Zahlen deuten auf die am Ende der Abhandlung angehängten Anmerkungen.

gewisse Leibnitzische Hypothesen nicht angenommen, einzelne Begriffe und Lehrsätze etwas anders bestimmt, andere und zum Theil bessere Beweise gegeben, und in manche Materien tiefer eingedrungen. Aber im Wesentlichen blieben sie dem Systeme getreu: der Wolffische Geist athmet in allen ihren Schriften: keinem davon kann man den, einem Metaphysiker so schmählichen Vorwurf der Seichtigkeit machen: und die Werke eines *Baumgartens*, eines *Bilfingers* und einiger andern werden für alle, die die Gründlichkeit in der Philosophie zu schätzen wissen, classisch bleiben, was auch Zeit und Mode noch für Veränderungen in der Metaphysik hervorbringen werden.

Zweyte Periode der Metaphysik

von 1740 bis 1760

In den Zeitraum von 1740 bis 1760 fällt bekanntlich die Blüthe unserer *schönen Litteratur*. Diese neue Entwicklung des deutschen National - Geistes mufste nothwendig einen Einflufs auf die Philosophie haben. Gleich im Anfang der Periode zog der Streit zwischen Leipzig und Zürich die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums auf sich. Man zankte sich nicht mehr so sehr über die *beste Welt* und die *vorherbestimmte Harmonie* [2]); sondern über den *guten Geschmack:* man warf einander nicht mehr vor, dafs man ein Gottesleugner, ein Fatalist, ein Spinozist, sondern dafs man ein schlechter Schriftsteller sey. Der letztere Vorwurf war ungleich kränkender, als der erstere: daher wurde auch, unter den Gelehrten, in

dieser Periode mehr als in der vorhergehenden geschimpft.

Doch der Streit ging bald vorüber. Deutschland blieb nicht lange zweifelhaft, welches seine guten Schriftsteller wären. Die ästhetischen Meisterwerke vermehrten sich: man las und bewunderte sie: die Nation wurde nach einer Seite hin mehr ausgebildet; aber auch unmerklich an die angenehme und unterhaltende Lectüre gewöhnt.

Die erste Wirkung hievon in Ansehung der Philosophie war, daſs die Philosophen sich bestrebten, *zierlich* und *schön*, und so viel möglich *faſslich* zu schreiben. Man muſs doch auch, dachten ohne Zweifel viele, dem Geschmacke des Publikums ein Opfer bringen, wenn man gelesen werden will. Das Kleid ist ohnehin gleichgültig: und wenn man mit dem alten nicht mehr in die gute Gesellschaft kommen kann; so muſs ein neues angelegt, oder doch der Schnitt davon verändert werden.

Es ist immer ein mislicher Zeitpunkt für die Philosophie, besonders für die Metaphysik, wenn die Philosophen anfangen, mit den schönen Geistern wetteifern zu wollen. Nicht als wenn es für beyde keine gemeinschaftliche Laufbahn gäbe; sondern weil das Unternehmen eine Vereinigung so vieler und so verschiedener Talente erfordert, daſs es tausenden mislingen muſs, bis es Einem gelingt. Versteht der Schriftsteller, der einen metaphysischen Gegenstand ästhetisch behandeln will, die Sache nicht aus dem Grunde, (wozu schon viel gehört;) so werden die Reize der Schreibart, die er darüber zu verbreiten suchen wird, den Mangel der Deutlichkeit und Gründlichkeit, jener wesentlichen und unnachläſslichen Eigenschaften eines

metaphysischen Werkes, gewiſs nicht ersetzen: sie werden vielmehr die Dunkelheit, die Verwirrung und die Seichtigkeit desselben vermehren. Fehlt es ihm auf der andern Seite an einem richtigen Geschmack und natürlichen Witz; so wird sein Bestreben, so tiefsinnige und ernste Materien auf eine gefällige Art vorzutragen, in Affectation und Zwang, vielleicht gar in Pedanterey ausarten, und auf den Leser, den er doch unterhalten will, einen widrigen Eindruck machen. Die Weitschweifigkeit ist eine andere gefährliche, und fast unvermeidliche Klippe für ihn. — Noch muſs der Schriftsteller, dem ein solches Unternehmen vorzüglich gelingen soll, alle Feinheiten seiner Sprache kennen, und die Kunst zu schreiben in einem hohen Grade besitzen. Seinem Gedächtnisse muſs die politische so wohl, als die litterarische Geschichte zu Gebot stehen; und selbst an Weltkenntniſs darf es ihm nicht ganz fehlen, da es doch einmal sein Zweck ist, auch von der groſsen Welt gelesen zu werden. — Alle diese Talente und Kenntnisse aber finden sich nur durch eine Art von Wunder bey einem und eben demselben Schriftsteller vereiniget: daher die gebildetsten Nationen nur eine geringe Anzahl Meisterwerke von dieser Gattung aufzuweisen haben

Wolff, dessen Leben und Thätigkeit sich noch weit in diese Periode hinein erstreckte, sah die Bemühungen, seine Philosophie in ein gefälligeres Gewand zu kleiden, gar nicht als ein Verdienst um dieselbe, sondern vielmehr als eine schlimme Vorbedeutung an. Er soll selbst mit dem oben berührten Hallischen Professor *Meier*, einem seiner eifrigsten [*Meier.*] Anhänger, und dem das Lob der Gründlichkeit nicht abgesprochen werden kann, unzufrieden gewesen seyn,

und bei Gelegenheit seiner ästhetischen Arbeiten gesagt haben; „die Schöndenker werden alles in der Philosophie verderben." *Wolffens* Prophezeyhung ist auch so ziemlich eingetroffen; und sein Urtheil über einen Schüler, der seine Philosophie nicht selten durchwässerte, ist ihm um so mehr zu verzeyhen, da *Aristoteles* seinen grofsen und geistvollen Lehrer, den *Plato*, wegen seiner bilderreichen und poetischen Diction, und des häufigen Gebrauchs der Mythen, ja selbst wegen der Dialogischen Form seines Vortrags, getadelt hat. Es ist auch in diesem Zeitraum kein einziges *deutsches* Werk erschienen, wo Witz und Anmuth mit tiefsinniger Speculation gepaart wären: denn die *Gottschedischen* und *Meierischen* Schriften, so brauchbar sie auch in gewissen Rücksichten seyn mochten, können auf diese Vorzüge keinen Anspruch machen; und einige philosophische Abhandlungen von *Kästnern* beweisen blofs, dafs dieser scharfsinnige und witzige Geometer einem solchen Werke gewachsen gewesen wäre.

[*Reimarus.*] Doch mufs *Reimarus* hier nicht unbemerkt gelassen werden. Sein im Jahr 1754 zuerst erschienenes Werk von den *vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, ist in seiner Art vortreflich. Fafslichkeit und Gründlichkeit sind darin vereiniget; und *Reimarus* versteht die Kunst, von dem Allgemeinen zu dem Besondern herab, und von diesem zu jenem hinaufzusteigen, ohne dem denkenden Leser Langeweile zu machen, oder den ungeübten zu ermüden [3]. Auch ist seine Sprache sehr rein, und er hat den Ausdruck in seiner Gewalt. Aber der *Platonische Geist* athmet noch nicht in diesem Werk, und die Erreichung des *Ideals einer philosophischen Darstellung* war der folgenden Periode vorbehalten.

Je mehr die gründlichen Schriftsteller in der Philosophie abnahmen, desto leichter war es nun, die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie anzugreifen: und man mufs gestehen, dafs es in diesem Zeitraume mit bessern Waffen und mit besserm Erfolg, als in dem vorhergehenden geschah. Bisher hatten eigentlich nur die Theologen den Streit geführt, und aus *Wolffen* einen *Fatalisten*, *Atheisten*, *Socinianer*, u. s. w. gemacht. Diese unritterlichen Waffen sind der Person und dem Glück eines Philosophen gefährlicher als seinem System. Will man dieses erschüttern; so mufs man vor allen Dingen das Fundament, worauf es ruht, und die Theile, woraus es besteht, nebst ihrem Zusammenhang untersuchen.

Das thaten nun Männer, die im Stande waren, die schwachen Seiten eines jeden Systems auszuspähen. Sie griffen die Sätze des *zureichenden Grundes*, und des *Nicht-zu unterscheidenden* an: sie bestritten ihre Allgemeinheit; sie glaubten, in den Beweisen, die die Wolffische Schule davon gab, Trugschlüsse zu entdecken. Scharfsinnige Proben hievon findet man in den *Memoires der Königlichen Akademie* [4]); und was jeden, dem die Wissenschaften etwas edles und ehrwürdiges sind, bey Lesung derselben freuen mufs, ist der Ton der Anständigkeit und der Achtung, womit die Mitglieder der Akademie auch da, wo sie nicht einerley Meynung sind, einander begegnen; ein Benehmen, das vielen Professoren auf unsern deutschen Universitäten zum Muster dienen könnte. — Die *vorherbestimmte Harmonie* und das *Gesetz* der *Continuität* wurden einer scharfen Prüfung unterworfen: aber den härtesten Stofs bekam die *Monadolo-*

gie. Die *Königliche Akademie* bestimmte die Untersuchung dieser Lehre zur Aufgabe des Jahrs 1747; und ein Bestreiter derselben erhielt den ausgesetzten Preis. Indessen wurden mit der gekrönten Schrift auch diejenigen gründlichen Abhandlungen gedruckt, worin die Leibnitzische Theorie von den einfachen Wesen behauptet und vertheidiget war: und so wurde der ganze Procefs dem philosophischen Publicum gleichsam zur Revision vorgelegt. — Ueberhaupt warf man nun der Wolffischen Schule mehr als jemals vor, dafs sie alles *definiren* und *demonstriren* wollte, und dadurch in *Tavtologien* und *Cirkel* gerieth: dafs ihre Demonstrationen oft nur das äufsere Gewand der Geometrie hätten, und dafs sie oft in ihre Definitionen das zu beweisende hineinlegte, um es hernach desto bequemer herauswickeln zu können. Mit einem Wort, man grif die *Methode* an, deren sich *Wolff* bedient hatte, und auf die er und seine Schüler am meisten stolz waren. Mit dieser Methode mufste auch wirklich seine Philosophie stehen oder fallen. — Wir werden weiter unten hievon zu reden Gelegenheit haben.

Diese Kritiken, die zum Theil sehr gegründet waren, hatten einen unstreitigen Nutzen. Sie steuerten der blinden sectirerischen Anhänglichkeit an das Wolffische System; sie machten die Wolffianer auf die Fehler desselben aufmerksam, und zwangen sie, allen ihren Scharfsinn aufzubieten, um sie zu verbessern: sie demüthigten endlich den dogmatischen Stolz, der sich so leicht der Seele eines Metaphysikers, mit dem Glauben an seine Unfehlbarkeit, bemächtiget, und von welchem selbst *Wolff* nicht frey geblieben war [5]).

Doch schon im Anfang dieses Zeitraums war in *Leibnitzens* Vaterstadt ein Theologe, und, was das

Sonderbarste ist, ein *Apokalyptiker* aufgestanden, der durch Errichtung eines neuen methaphysischen Systems, der *Leibnitzisch - Wolffischen* Philosophie den Untergang drohte. Schon im J. 1745 gab *Crusius* seinen *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten* heraus, und in der Vorrede erklärt er, daſs er sich bemüht habe, „die Beweise von der *Wirklichkeit Gottes*, der *Vorsorge Gottes* und den Arten derselben, die Lehre von den *Wunderwerken*, von der Wirklichkeit der *Geister*, und dem Unterschiede derselben von der *Materie* u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen: die *einfachen Begriffe* unsers Verstandes *genau* aufzusuchen: die Lehre von dem *Einfachen* und *Zusammengesetzten*, und dem Unterschiede der *mathematischen* und *philosophischen Betrachtungen* dabey, genau zu zeigen; die Arten der *Nothwendigkeit* deutlich zu machen; den Grund oder Ungrund einer *unendlichen Reihe von Dingen* aufzuklären; die Gründe der Möglichkeit der *Körper* und der Arten derselben, ja überhaupt der *Verknüpfungen der Dinge in der Welt* vorzustellen; die Streitigkeiten in der Lehre von der *Welt* und der *Bewegung* richtig zu entscheiden; die *Materialisten* gründlich zu widerlegen; die *Unsterblichkeit der Seele*, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läſst, richtig zu untersuchen; das *Nothwendige in dem Wesen der Vernunft* und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen.“ Man muſs gestehen, daſs H. *Crusius* sehr gut wuſste, was von einem Metaphysiker, der ein neues System errichtet, geleistet werden *soll*. [*Crusius.*]

*) Soll vermuthlich heiſsen: „von dem möglichen Zustand derselben nach dem Tod.“

Hier hatte er die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, deren Gegner er war, noch nicht genannt: aber in der Vorrede zu der 2ten im J. 1753 erschienenen Auflage seines Werkes, geht er (vermuthlich durch den erhaltenen Beyfall ermuntert,) mehr mit der Sprache heraus. Er sagt, daſs „das beliebte Leibnitziſch-Wolffische System sich allzuweit von dem *gemeinen Menschensinn* (sensus communis) entferne; daſs man darin willkührlich und bloſs zu Gunsten des Systems definire; daſs durch die Monadologie das *Kernichte* und *Positive* in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt dessen alles auf Schrauben, und relativische, in einen Cirkel zusammenlauffende Begriffe gesetzt werde; daſs, da *Leibnitz* die Materie für ein bloſses Phänomenon halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, *das Denken selbst sey vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon;* daſs also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey." Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie war nach *Crusius,* daſs „sie unvermeidlich auf ein *Fatum* führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sey; daſs sie sich mit der heiligen Schrift, und mit den Begriffen der *rein-lehrenden* Theologen nicht vereinigen lasse; daſs dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde" u. s. w. „Was hiebey *Leibnitzens* wahre Gesinnung gewesen sey, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde: aber man müsse eben doch an dem Charakter dieses Mannes irre werden, wenn man lese, daſs

er auch die *Transsubstantiation* mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe".

Das hiefs doch in der That D. *Joachim Langens* Ton wieder anstimmen; und Kenner der ächten Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie mögen aus dem Angeführten urtheilen, ob *Crusius* diese Philosophie hinlänglich verstanden habe, ja ob ein Mann, der sie einmal aus dem angenommenen Gesichtspunkt ansah, sie zu verstehen und zu beurtheilen im Stande gewesen sey. Indessen ist doch bey einer gewissen Gattung von Leuten schon viel gewonnen, wenn man ihnen sagt, dafs man ein metaphysisches System aufstellen wolle, welches mit der heiligen Schrift und der reinen Lehre der Theologen übereinstimme. *Crusius* stiftete wirklich eine Art von Secte. Es gab zu seiner Zeit eifrige *Crusianer*, (denn *aner* müssen wir Deutsche in der Theologie und Philosophie doch immer haben:) und einer davon, Nahmens *Wüstemann*, nachdem er die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie mit dem von *Nebucadnezar* im Traum gesehenen Bilde verglichen, und allen bisherigen Philosophen den Vorwurf gemacht hatte, dafs das Wesen des menschlichen Verstandes von ihnen noch gar schlecht untersucht und erkannt worden wäre, versichert uns, dafs „endlich unter den Händen seiner Hochwürden, Herrn D. *Crusius*, die philosophische Erkenntnifs, die bisher so schwankend, und so vielen Zweifeln unterworfen gewesen, so viele Vortheile gewonnen habe, dafs wir uns nunmehr darin Gründlichkeit, Gewifsheit und Zuverläfsigkeit versprechen können. „Er allein habe in seinem Lehrgebäude alle Fehler der andern Systeme vermieden, und alle ihre Vollkommenheiten vereiniget. Die Wahrheiten der

Vernunft seyen darin in einen so natürlichen und richtigen Zusammenhang gebracht, dabey für den Verstand so bündig und überzeugend, und für den Willen so reizend und einnehmend vorgetragen, dafs man sagen müsse, wir haben in demselben dasjenige erhalten, was man die Philosophie der Natur, der Vernunft und des Herzens nennen könne *)."

Das ist freilich die Sprache aller derer, die einmal für ein Lehrgebäude eingenommen sind. Wenn man nun aber die *Crusiussische* Philosophie selbst unpartheyisch prüft; so ist es unmöglich, die übertriebene Bewunderung derselben mit ihren Anhängern zu theilen. *Crusius* bestimmt in seinem *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten* die meisten ontologischen Begriffe etwas anders als *Wolff*. Zu dem Begriffe der *Existenz* fordert er nothwendiger Weise ein *Wo* und ein *Wann*, ohne welches sich schlechterdings nichts existirendes denken lasse. *Nirgends* seyn und *nichts* seyn ist für ihn einerley (§. 50.) *Kraft*, *Raum* und *Zeit* machen zusammen die vollständige *Möglichkeit* eines Dinges aus (§. 59.) Aus diesen Sätzen folgert er dann auf eine sehr natürliche Art, dafs Gott, als die nothwendige Substanz, in ganz eigentlichem Verstand *im Raum existire*, und dafs die Körper und andere endliche Substanzen daselbst *mit ihm zugleich* und neben einander sind. (§. 253.) Die *Elemente der Körper* nennt er zwar einfach: aber diese Einfachheit ist weiter nichts als eine Art von Unzertrennlichkeit ihrer Theile: und da sie in dem Raume sind; so müssen sie noch *Seiten* haben, um sich berühren zu können. Sie müssen

*) S. die Vorrede zu Wüstemanns Einleitung in das Philos. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittenberg 1757.

auch *Bewegungsfähigkeit* haben, und es würde dem *Wesen unsers Verstandes* zuwider seyn, etwas anders anzunehmen (§ 431.) — Zum Beweis vom *Daseyn Gottes* hält er den Leibnitzischen Satz des *zureichenden Grundes* für untauglich, und glaubt, daſs man dazu vier Sätze brauche, 1.) den *Satz des Widerspruchs*, aus welchem die Unmöglichkeit einer unendlichen Reyhe von Ursachen und Wirkungen erwiesen werden müsse; 2) den Satz von der *zureichenden Ursache*, dessen man allerdings nicht entbehren könne; 3) den Satz der *Zufälligkeit*; und 4) den moralischen Satz, daſs „ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft „auch gemäſs handeln müsse, und daſs er, wenn er dieses nicht thue, thöricht verfahre, und wenn er hiemit „einen Mächtigern beleidige, und in Unglück komme, „er nichts zu seiner Entschuldigung vorwenden könne.“ (§. 206.) Er häuft die Beweise für das Daseyn Gottes, und führt auch die wahrscheinlichen an, denen er sogar den Vorzug vor den eigentlichen Demonstrationen giebt. (§. 207.) Seine Schüler müssen auch an seiner Theorie von den wahrscheinlichen Beweisen, und besonders dem *argumento a tutiori* recht viel Geschmack bekommen haben, denn die *numerische Einheit* Gottes beweiſst *Wüstemann* in seiner Metaphysik (§. 151.) unter anderm auch dadurch, daſs „wir ja besorgen müſsten, unserm einigen Schöpfer misfällig zu werden, wenn wir ihm mehrere Wesen an die Seite setzen, und denselben seine Ehre zutheilten.“ — Die Leibnitzische Lehre von der *besten Welt* hebt, nach *Crusius* Meinung, die göttliche und menschliche Freyheit auf, und eine Welt, die Gott schafft, ist nicht die *beste*, sondern nur *sehr gut*, zu nennen (§. 388.) — Wer sich die Seele als eine die Welt vorstellende Kraft denkt, ohne ihr ein *Wo* und

ein *Wann* (jene nothwendigen Bedingungen der Existenz,) beyzulegen, der geräth leicht auf den Gedanken, daſs sie eine dem Körper anklebende Form sey, und ist also schon ein halber Materialist (§. 439.) — Da Geister und Materie in der Welt nothwendig in einander wirken müssen; so kann die *vorherbestimmte Harmonie* nicht statt finden: nach dieser Hypothese müſste auch die Seele mit dem leiblichen Tode sterben (§. 485.) — Die Aeuſserungen der *Freyheit* haben zwar in dem wirkenden Subject eine wahrhaftig-zureichende Ursache, und geschehen auch allezeit nach Ideen: allein sie sind doch nicht determinirt, und können unter einerley Umständen geschehen und unterbleiben, oder eine andere Richtung bekommen (§. 83.)." u. s. w.

Dieses wäre nun hinlänglich, um zu zeigen, daſs *Crusius* über viele Materien, worüber die Metaphysiker bisher noch nicht haben einig werden können, anders dachte als *Leibnitz* und *Wolff*: welches ihm auch keineswegs zum Vorwurfe gereichen kann. Wenn man nun aber weiter fragt ob seine Grundbegriffe richtiger, und seine Principien evidenter, bestimmter und brauchbarer seyen, als die Wolffischen; ob er schärfer bewiesen, heller und ordentlicher gedacht, und im Ganzen ein vollkommneres metaphysisches System geliefert habe, als *Wolff*; so glaube ich, daſs schon das Angeführte so beschaffen ist, daſs die Frage nicht wohl zu seinem Vortheil entschieden werden kann: und es würde mir nicht schwer seyn, dieses mein Urtheil durch eine genauere und vollständigere Prüfung seiner ganzen Philosophie zu bestätigen.

Crusius mag immerhin für einen scharfsinnigen Metaphysiker gelten: an Gründlichkeit, Tiefsinn und Deut-

Deutlichkeit kam er *Wolffen* nicht gleich, und die Wolffische Metaphysik hat, als System betrachtet, überwiegende Vorzüge vor der Seinigen. Welche Blöſsen er oft in Ansehung der Methode giebt, davon will ich nur ein Paar Beyspiele anführen. Die *Psychologie* rechnete er bekanntlich nicht, wie *Wolff*, zur Metaphysik, sondern nur die *Pnevmatologie.* Nun sind zwar die Gränzen einer jeden Wissenschaft etwas willkührlich, und die der Metaphysik besonders sind von je her schwankend gewesen. Allein der Grund, den *Crusius* von seiner Gränzbestimmung angiebt, ist äuſserst seicht. „Da die Metaphysik, sagt er (§. 424.) nur von den nothwendigen Wahrheiten, und den Eigenschaften und Unterschieden der Dinge, welche sich aus jenen *a priori* verstehen lassen, zu handeln hat, in den Beschaffenheiten der menschlichen Seele aber viel Zufälliges vorkommt; so darf die Psychologie nicht, nach dem Beyspiel vieler Philosophen, in der Metaphysik abgehandelt werden." Hier wird jeder Sachkundige nicht nur fragen, ob sich denn von der menschlichen Seele nicht auch etwas *Nothwendiges* erkennen und beweisen lasse, sondern er wird auch begierig seyn zu sehen, wie es denn *Crusius* angegriffen habe, um von einem *Geist* überhaupt und *a priori* etwas zu beweisen, ohne es von der menschlichen Seele zu abstrahiren. Und siehe; gleich der folgende Absatz fängt mit den Worten an: „*Wir nehmen in uns Gedanken wahr;*" und dann schreitet *Crusius*, wie andere Metaphysiker, auf dem Boden der Erfahrung fort, bis er mit Hülfe der allgemeinen Begriffe und Principien, etwas von übersinnlichen Dingen zu sagen versucht. — Einen solchen Verstoſs gegen die Methode wird man *Wolffen* nicht vorwer-

ſen können. — Eben so unmethodisch ist *Crusius* bey Erklärung der *Wahrheit*; eines Begrifs, der von so groſser Wichtigkeit in der Metaphysik ist, und der schlechterdings nicht schwankend gelassen werden darf, wenn das ganze Gebäude derselben Haltung und Festigkeit haben soll. Gleich (§. 1.) spricht er von *nothwendigen* und *zufälligen* Wahrheiten, ohne im mindesten erklärt zu haben, was *Wahrheit* sey. Hernach berührt er (§. 28.) die Wahrheit noch einmal, aber nur im Vorbeygehen, und als ein Beyspiel von einer *Relation*; und läſst den Leser rathen, was er unter Wahrheit verstehe. Zwar sagt er (§. 15.), daſs der *Satz des Widerspruchs* das erste Kennzeichen der Dinge und Undinge sey: aber indem er diesen Satz (§ 31.) für einen ganz *leeren* Satz erklärt, und ihm noch die Sätze des *Nicht - zu trennenden*, und des *Nicht - zu verbindenden* beyfügt; so wird die ganze Lehre von der Wahrheit schwankend gemacht. Nach *Crusius* ist nämlich der Satz des *Nicht - zu trennenden* folgender: „Was sich nicht ohne einander denken läſst, das kann auch nicht ohne einander seyn;“ und der des *Nicht - zu verbindenden:* „Was sich nicht *mit* und *neben* einander denken läſst, das kann auch nicht mit und neben einander seyn.“ (§. 15.) Er erinnert aber ausdrücklich (§. 14.) daſs wir niemals wissen können, ob „es nicht *einen andern vollkommenen Verstand* gebe, der das, was *wir* nicht trennen oder verbinden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sey.“ Und doch beweiſst er aus dem Satze des *Nicht - zu trennenden*, daſs zum Begriffe der *Existenz nothwendig* die Vorstellungen von *Raum* und *Zeit* gehören, indem sie vermöge des *Wesens des Verstandes* davon nicht getrennt werden könnten.

(§. 50.) Hier kann man ja den Metaphysiker mit seinen eigenen Waffen bestreiten, und sagen: *Dein* Verstand kann zwar die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht von der Existenz eines Dings trennen: aber ein anderer Verstand kann solches vielleicht thun; und dieses könnte wohl ein Leibnitzischer oder Wolffischer Verstand seyn. — Es kommen auch in der Crusiussischen Philosophie Aeuſserungen vor, die gerade zum Skepticismus führen: z. B. daſs „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die *Empfindung* sey;" (§. 16.) daſs „*immaterielle* Dinge zu den *unbekannten* Dingen gehören;" daſs „Figur, Gröſse und Bewegung das *einzige Absolute* seyen, was wir mit einer *anschauenden* Erkenntniſs *vollkommen deutlich* denken;" (§. 58.) daſs wir das *Positive* in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloſs *relativ* und *negativ* vorstellen müssen; daſs wir von ihnen eine *bloſs* - symbolische Erkenntniſs haben." (§. 102.) Und dieses sagt ein Philosoph, der oben *Leibnitzen* den Vorwurf gemacht hat, daſs durch seine Monadologie das *Positive* in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben werde. —

Der unzweydeutigste Beweis von der Güte einer Philosophie ist, wie wir oben bemerkt haben, wenn sie vorzügliche, und auch in andern Wissenschaften sich auszeichnende Männer bildet. Ob die Crusiussische Schule, wie die Wolffische, sich solcher Männer rühmen kann? — Mir wenigstens sind deren keine bekannt.

Und wenn man nun die ganze Periode von 1740 bis 1760 übersieht; so wird die Frage: „was denn die Metaphysik für Fortschritte in derselben gemacht habe?" leicht zu beantworten seyn. Keine einzige

schwere und interessante Materie aus der Metaphysik ist in ein helleres Licht gesetzt, keine wichtige Wahrheit erfunden oder besser bewiesen, kein festeres zu-
[*Wolff.*] sammenhängenderes System, als das Wolffische, aufgestellt worden. Das Princip vom *zureichenden Grund*, die Monadologie u. s. w. sind zwar heftig und mit allerley Waffen bestritten, aber nicht widerlegt und sehr gut vertheidiget worden [6]). Die von der Wolffischen Schule gelieferten metaphysischen Schriften sind noch immer die besten: und wenn die Metaphysik in einzelnen Tkeilen etwas gewonnen hat; so hat sie es dieser Schule zu verdanken. Selbst die Versuche, tiefsinnige Wahrheiten in einer faſslichen und angenehmen Schreibart vorzutragen, sind nur Wolffianern einigermaſsen gelungen; und der vortrefliche *Reimarus*, der hierin am meisten geleistet hat, trägt in seinen Schriften keine andere, als Leibnitzisch - Wolffische Philosophie vor.

Wie sehr die gegen das Ende dieser Periode erschienenen Schriften *Wolffens* und seiner Schüler von fremden und Einheimischen noch geschätzt wurden, davon kann ich nicht umhin noch ein Paar Beweise anzuführen. *Maupertuis*, der bekanntlich nichts weniger als ein Freund der Leibnitzisch - Wolffischen Philosophie war, und der von den *Monaden* gesagt hatte, daſs *Leibnitz* in einem *metaphysischen Paroxismus* auf sie gerathen sey *), ersuchte den Herrn Geh. Rath *Formey* in einem von St. Malo in Bretagne an ihn erlassenen Schreiben, ihm das *schöne metaphysische Werk des derühmten Bilfingers* zuzuschik-

*) S. Lettres de Mr. de Maupertuis. 1752.

ken *). So schätzt man oft insgeheim und in dem Umgange mit seinen Freunden, was man öffentlich zu verachten scheint. — In den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, deren Verfasser sich eben nicht durch eine grofse Anhänglichkeit an die Wolffische Philosophie auszeichneten, befindet sich (J. 1752. S. 18.) in der Recension von *Wolffens* gröfserm Werk über die *praktische Philosophie* eine Stelle, in welcher sich den ernsten Ton und den nachdrücklichen Styl der grofsen *Hallers* zu bemerken glaube, und wo die Wolffische Philosophie in Hinsicht auf die Religion ganz anders beurtheilt wird, als von *Crusius* und seinen Anhängern zu gleicher Zeit geschah. „Wir würden (heifst es daselbst,) unsern Lesern etwas sagen, welches sie ohne uns wissen, wenn wir ihnen die Gründlichkeit, die in allen diesen Theilen herrscht, mit vielen Worten anpreisen wollten: denn wer ist selbiger nicht allbereits aus den andern Schriften dieses grofsen Gelehrten gewohnt? Wir freuen uns also nur, dafs bey der einreifsenden Freydenkerey, da sich unter der Larve von Weltweisen ungescheut solche Leute einschleichen, welche aller Religion und Sittlichkeit spotten, ein so *erhabener Mann, vor dessen Verdienste sie alle mit einander die Segel streichen müssen*, der guten Sache, zur Ehre der Vernunft und zum Besten des gesellschaftlichen Lebens, wie in vielen andern, also auch in diesen Schriften, sich öffentlich angenommen, und diesen elenden Geistern die sich, da sie des Nahmens der Menschen kaum würdig sind, grofse Geister zu seyn

*) S. Mémoir. de l'Acad. de Berlin A. 1756. Eloge de Mr. de Maupertuis.

rühmen, ihre Unvernunft so gründlich und überzeugend aufgedeckt habe.“ — So wurden endlich die Schriften dieses von so vielen Theologen verketzerten Philosophen als die beste Schutzwehr gegen die Freygeisterey angesehen; und der religiöse *Beausobre*, als er auf seinem Sterbebette *Wolffens natürliche Theologie* las, konnte sich nicht enthalten zu sagen: Mr. Wolff est bien plus orthodoxe que moi *).

Dritte Periode der Metaphysik von 1760 bis 1780

[*Mendelssohn.*] Diese Periode eröfnet sich mit den in Berlin herausgekommenen *Briefen über die neueste Litteratur*; einem Journal, das nicht nur auf unsere schöne, sondern auch auf unsere philosophische Litteratur einen unverkennbaren Einfluſs gehabt hat. Die Mitarbeiter daran waren bekanntlich *Mendelssohn*, *Lessing*, *Abbt* und *Nicolai*; lauter Schriftsteller von entschiedenem Ruhm, und die (welches wir hier zu bemerken nicht vergessen dürfen;) ihren ersten philosophischen Unterricht in der Wolffischen Schule erhalten haben. *Lessing*, dieser durch den Umfang seiner Kenntnisse, und durch die Verschiedenheit seiner Talente so ausserordentliche Mann, dergleichen vielleicht keine Nation aufzuweisen hat, wäre allein hinlänglich, den der Wolffischen Lehrart gemachten Vorwurf, daſs sie den Kopf verenge, und den Geist einschränke, zu widerlegen. Seine Abhandlung über die *Fabel*, (wovon ich gelehrte Franzosen mit der gröſsten Bewunderung habe sprechen hören;) ist ein Beweis von seiner Gabe, Begriffe zu entwickeln, und sie mit Schärfe zu bestim-

*) S. Biblioth. Germ. T. XIII.

men. Indessen war die Metaphysik nicht das Feld, das er anbaute; und er überliefs die Lorbeer, die er darauf hätte sammeln können, seinem Freunde, *Moses Mendelssohn.*

Mendelssohn vereinigte alles, was wir oben von einem Schriftsteller gefordert haben, der tiefsinnige philosophische Materien auf eine fafsliche und interessante Art vortragen will. Ganz mit dem Geiste der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie vertraut, besafs er jene Zergliederungskunst, jene Ordnung im Denken, und jene Gründlichkeit, wodurch sich die Anhänger derselben von jeher ausgezeichnet haben. Aber eine solche Fafslichkeit in dem Vortrage, eine so zierliche, so gefällige, und doch so edle Sprache, einen so bescheidenen Ton, und eine so ungesuchte Beredsamkeit des Herzens hatte man, vereinigt, noch bey keinem philosophischen Schriftsteller in Deutschland gefunden. Alles ist in seinen Schriften Licht; und dieses Licht ist bey Materien, woran das Herz Theil nimmt, mit einer sanften Wärme verbunden, die bisweilen bis zur Begeisterung steigt, aber doch nie die Begeisterung des Dichters wird. So wie diese Mäfsigung den Meister verräth, der die *Gränzen* seiner Kunst auf das genauste kennt; so trägt auch der ganze *Mendelssohnische* Styl das Gepräge des richtigsten Geschmacks. Hierin war *Mendelssohn* seinem Freunde *Abbt*, (den der Tod bey dem Eintritt in eine gleiche Laufbahn übereilte;) weit überlegen. *Abbt* hascht nach Metaphern, wodurch er die gemeinsten Gedanken aufzustutzen sucht; und diese Metaphern sind oft weder richtig, noch edel genug. Seine Gleichnisse blenden oft mehr, als sie aufklären; welches doch ihre eigentliche Bestimmung beym philosophischen

[*Mendelssohn.*]

Vortrag ist; und indem er neu und gedrängt zu schreiben strebt, wird er gezwungen und dunkel. Mit einer edeln Freymüthigkeit hält ihm *Mendelssohn* diese Fehler vor; und seiner freundschaftlichen Kritik hat man die gröſsere Vollkommenheit des *Abbtischen* Werkes vom *Verdienst* zu verdanken *).

Wenn *Mendelssohn* auch nichts gethan hätte, als die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie auf eine solche Art vorzutragen; so würde er, bey der anerkannten Güte derselben, schon dadurch der Philosophie überhaupt einen groſsen Dienst geleistet haben. Aber ihm gebührt unstreitig auch der Ruhm, daſs er das Feld, das er vor sich fand, noch weiter anbaute und fruchtbarer machte. Ich berufe mich hier auf seine, von der Nation mit so vielem Beyfall aufgenommene *philosophische Schriften;* auf seine vortrefliche Preisschrift von der *Evidenz der metaphysischen Wahrheiten;* auf seinen *Phädon;* und auf seine *Morgenstunden;* das letzte Opfer, das der Weise, kurz vor seinem Hinscheiden, auf den Altar der Wahrheit brachte. Ueberall zeigt sich der Selbstdenker. Die trockene Wolffische Philosophie ist für ihn eine Fundgrube der brauchbarsten Sätze: und ein dem Anscheine nach, unfruchtbarer Begriff ist in seinen Händen ein Keim, aus dem sich eine Theorie entwickelt. Eine Probe hievon ist seine Abhandlung von der *Wahrscheinlichkeit.*

Die Metaphysik des *Schönen* war bekanntlich einer der Hauptgegenstände, womit sich *Mendelssohn* beschäftigte. Zwar hatten ihm *Wolff* und *Baum-*

*) S. Abbts freundschaftl. Correspondenz. S. 164.

garten auch hier vorgearbeitet: aber aufser der Behandlungsart, die ihm ganz eigen ist, und durch die er der Aesthetik ein ganz anderes Interesse zu geben wufste, als *Meier*, findet man in seinen *Philosophischen Schriften* so viel neue Entwickelungen ästhetischer Begriffe, so viel glückliche Erklärungen psychologischer Phänomene, und so viel scharfsinnige Reflexionen über die Gegenstände der Kunst, dafs man mit Grunde behaupten kann, dafs durch ihn die Gränzen der Theorie des Schönen erweitert worden sind.

Eben so verdankt ihm auch die eigentlich so genannte Metaphysik manchen Zusatz, der als Gewinn für die Wissenschaft angesehen werden kann. Sein verbesserter *Cartesianischer* Beweis a priori für das *Daseyn Gottes* hat freylich das Schicksal aller subtilen, aus blofsen Begriffen geführten Beweise gehabt: allein Subtilität ist noch kein hinlänglicher Einwurf dagegen, und dieser Beweis verdient noch immer von scharfsinnigen Denkern geprüft und erwogen zu werden. Eben dieses gilt auch von einem andern Beweis in den *Mendelssohnischen Morgenstunden* der sich darauf gründet, dafs alles in der Welt nicht nur vorstellbar ist, sondern auch wirklich vorgestellt werden mufs; und dafs wir also, mit Setzung einer Welt, nothwendig auch einen Verstand setzen müssen, der sich alles in derselben auf das allerdeutlichste vorstellt. — Der in dem *Phädon* enthaltene, sich auf die *Harmonie unserer Pflichten und Rechte* gründende Beweis für die *Unsterblichkeit der Seele* ist *Mendelssohn* eigen, und um so interessanter, da er sich nicht auf blofse Speculation, sondern auf unsere moralische Natur, und auf das ganze System der Sittlichkeit stützt.

Diese und andere Proben sind meines Erachtens ein hinlänglicher Beweis, daſs *Mendelssohn* Tiefsinn und Combinations-Geist genug hatte, um ein neues, oder doch neu-scheinendes philosophisches Lehrgebäude zu errichten: und vielleicht würde er, mit weniger Bescheidenheit in seinem Charakter und mit mehr Kühnheit in seinem Genie, ein solches Lehrgebäude errichtet haben. Allein er fand an der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie ein System, dessen Fundament, seiner Ueberzeugung nach, so viel Festigkeit, und dessen Theile so viel Zusammenhang hatten, als man von menschlichen Werken zu fordern berechtiget ist; und er glaubte, mit Sicherheit darauf weiter fortbauen zu können. Von dem Ehrgeize, der Stifter einer neuen philosophischen Secte zu werden, war er so weit entfernt, daſs er einigen Journalisten, die ihn übermäſsig gelobt hatten, und die „vielleicht gern *Mendelssohnianer* gewesen wären, geradezu heraussagte, daſs „er sich nie in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, und durch ein eigenes System berühmt zu werden *)." „Die Franzosen (sagt er in seiner Correspondenz mit *Abbt*,) schreiben alle philosophische Lehrsätze, die in meinen Werken vorkommen, auf meine Rechnung, und halten mich für einen tiefsinnigen Geist: allein sie beklagen sich über meine entsetzliche Dunkelheit. Zeigen Sie ihnen, *wie wenig Neues* ich hinzugethan; wie viel ich aus den Compendien habe, die in Deutschland durchgehends bekannt sind." — Diese Züge in

*) S. den Anhang zu dem Mendelssohnischen Phädon. 2te Ausg.

dem Mendelssohnischen Charakter verdienen ausgehoben zu werden.

Zunächst an *Mendelssohn* schliefst sich *Sulzer* an, dessen Geist sich gleichfalls durch die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie gebildet hatte, und dessen philosophische Producte alle das Gepräge davon tragen. Ungefähr in seinem 16ten Jahr fiel ihm *Wolffens* deutsche Metaphysik in die Hände, die er verschlang, und die ihm den Geschmack am gründlichen Studiren einflöfste *). Die Psychologie war sein Lieblings-Gegenstand. Seine psychologischen Abhandlungen sind voll neuer Bemerkungen, und seine Betrachtungen über die *Unsterblichkeit der Seele*, (sein philosophischer Schwanen-Gesang!) verbreiten ein neues Licht über eine Lehre, wo auch Vermuthungen und Hypothesen willkommen sind. — [Sulzer.]

Doch, was *Sulzers* Ruhm am meisten gründet, ist seine *allgemeine Theorie der schönen Künste*; ein Werk, worin tiefe Philosophie mit einem richtigen Geschmack, und den mannichfaltigsten Kenntnissen vereiniget, und das edle Bestreben des Verfassers, Wahrheit und Schönheit, Schönheit und Tugend zu gatten, überall sichtbar ist. Der Styl darinn ist männlich-schön; und *Sulzer* gehört zu der kleinen Anzahl der Gelehrten in Deutschland, die durch eine genaue Bekanntschaft mit der französischen Sprache und Litteratur, die deutsche Gründlichkeit mit der französischen Politur und Deutlichkeit verbinden; ein Vorzug, wodurch sich besonders *Helvetiens* philosophische Schriftsteller auszeichnen.

*) S. Eloge de Mr. Sulzer par Mr. Formey.

Indessen standen auch in dieser Periode berühmte Männer auf, die den von *Wolffen* und seinen Nachfolgern betretenen Weg weder gerad, noch sicher genug fanden, um zur Wahrheit zu gelangen, und in der Metaphysik ganz neue Bahnen zu brechen suchten. An ihrer Spitze steht *Lambert;* ein Mann von seltnem Tiefsinn, und der, wenn er auch kein so vorzüglicher Geometer gewesen wäre, schon als Metaphysiker verdiente, unsern gröſsten Selbstdenkern an die Seite gesetzt zu werden. Sein *Organon,* das eines *Aristoteles* würdig ist, erschöpft nicht nur alles, was bisher zur Logik gerechnet worden, sondern enthält auch eine Menge neuer und scharfsinniger Bemerkungen über die Erfindungskunst: und in seiner *Architektonik* stellt er ein ganz neues metaphysisches Lehrgebäude auf, welches Epoche zu machen schien. Dieses letztere Werk soll nun, so weit es der gegenwärtige Zweck erfordert, der Gegenstand unserer Prüfung seyn.

[*Lambert*] *Lambert* gab der Metaphysik auf der einen Seite einen kleinern, und auf der andern, einen gröſsern Umfang als *Wolff.* Er schloſs davon die *Psychologie,* die *Pnevmatologie,* die *Cosmologie,* und die *natürliche Theologie* aus. Aber sie war ihm doch nicht bloſse *Ontologie,* oder Lehre von dem *Ding,* sondern die *Grund-* und *Urlehre,* oder die Wissenschaft, die die ersten Gründe der gesammten menschlichen Erkenntniſs und aller übrigen Wissenschaften enthalten sollte. Daher kommen in seiner *Architektonik* so viele Untersuchungen über die Principien der *Mathematik,* der *Mechanik,* der *Phoronomie,* der *Dynamik,* der *Moral,* u. s. w. vor, die man bisher als zu speciel, aus den gewöhnlichen Ontologien weggelassen hatte.

Lambert läſst *Wolffen* die Gerechtigkeit wiederfahren, daſs er der erste gewesen, der eine *richtige* und *brauchbare* Methode in die Weltweisheit eingeführt, und hierin den *Euklides* zum Muster genommen hätte; er fügt aber hinzu, daſs er nur das Eis gebrochen, und die Euklidische Methode nicht *ganz* gebraucht habe (*Archit.* §. 11. ff.) „In seiner Metaphysik (sagt er) werden die *Postulate* und *Aufgaben* fast ganz vermiſst, nnd die Frage, *was* man definiren solle, werde darin nicht völlig entschieden.“ Es sey darin des *Definirens* und des *Beweisens* kein Ende; und dabey seyen die *logischen Cirkel* unvermeidlich.“ Auch werde meistens bloſs durch *Verhältnisse* definirt, wodurch man nicht lerne, was die Sache an sich sey.“ — „Wenn man diesen und andern Fehlern abhelfen, und in der Metaphysik weiter kommen wolle; so müsse man die *Lockische* Methode mit der *Wolffischen* verbinden. *Leibnitz* und *Wolff* haben den menschlichen Verstand bloſs *analysirt*, *Locke* aber habe ihn *anatomirt* [7]), und die *einfachen Begriffe* aufgesucht, aus denen alle übrige zusammengesetzt seyen.“ — „Diesen Weg wolle er nun in seiner Architektonik einschlagen, und daher mit Aufzählung unserer *einfachen Begriffe*, und der *Axiomen* und *Postulate*, die sich darauf gründen, den Anfang machen.

Der Gedanke, die *einfachen Begriffe* in unserm Verstand aufzusuchen, und ihre Anzahl zu bestimmen, ist eines Metaphysikers würdig, und die glückliche Ausführung desselben würde in der Philosophie und in allen Wissenschaften groſse Vortheile haben. Da diese Begriffe nicht weiter aufgelöſst werden können; so hätte man gewisse Gränzpuncte, über die man beym Definiren nicht hinausgehen dürfte, und ein auf

eine sichere Methode sich gründendes Verzeichniſs derselben würde, wie *Premontvall* sehr treffend sagt, das *Alphabet der menschlichen Gedanken* seyn *). Durch ihre Einfachheit wären diese Begriffe vor allen innern *Widersprüchen* gesichert, da zum Widerspruch wenigstens zwey Stück erfordert werden: und in so fern wären sie alle wahr und richtig. In diese einfachen Begriffe lieſsen sich nicht nur alle unsere zusammengesetzte Begriffe auflösen, sondern es lieſsen sich auch, durch mannichfaltige Verbindung derselben, *neue* Begriffe bilden, deren Möglichkeit durch die aufgestellten Axiome und Postulate gezeigt werden könnte, ungefähr wie die Geometer von ihren Figuren beweisen, daſs sie sich construiren lassen. Was sodann die *Realität* dieser willkührlichen Begriffe betrifft; so könnte man solche theils durch Schlüsse, theils durch Erfahrung bewähren; ja nicht selten würde man vermittelst derselben der Natur auf die Spur kommen und sie errathen können. — Endlich würden diese einfachen Begriffe, mit den darauf sich gründenden Axiomen und Forderungen, zur Prüfung anderer Begriffe, und zur Auflösung der schwersten Fragen dienen. Wollte man z. B. wissen, ob der *blinde Zufall* ein möglicher Begriff wäre; so dürfte man nur seine Entstehungsart aus den einfachen Begriffen, ihren Grundsätzen und Forderungen herleiten, oder die Entstehungsart des Gegentheils beweisen. — Man sieht hieraus, wie genau die einfachen Begriffe mit der Leibnitzischen *allgemeinen Charakteristik* zusammenhängen, und wie, ohne eine vollständige Aufzählung

*) S. Mémoir. de l'Acad. de Berl. A. 1754. p. 442.

derselben, an eine solche Charakteristik gar nicht zu denken ist.

Schon die *Pythagoräische* Schule soll einen Versuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unsers Verstandes aufzuzählen *): doch wird insgemein *Aristoteles* für den Urheber der *Tafel der zehen Kategorien* oder *Prädicamente* gehalten. Ich will sie um des folgenden willen hersetzen:

[*Aristotelische Kategorien.*]

1. *Substanz.*
2. *Quantität.*
3. *Qualität.*
4. *Relation.*
5. *Action.*
6. *Passion.*
7. *Wo.*
8. *Wann.*
9. *Lage.*
10. *Haben* [8]).

Diesen Kategorien fügte *Aristoteles* hernach die sogenannten fünf *Prädicamente*, nämlich: das *Entgegengesetzte*, das *Vorhergehen*, das *Beysammen-seyn*, die *Bewegung*, und wiederum das *Haben* bey; wodurch die Prädicamente selbst theils ergänzt, theils erläutert werden sollten. Hieraus sieht man schon, daſs er seine Kategorien nach keiner *festen Methode* aufgesucht, und die *Einfachheit* nicht zu seinem Hauptaugenmerke dabey gemacht hat.

Des-Cartes hat sich aus der Erforschung und Aufzählung der einfachen Begriffe kein besonderes

*) S. Bruckers Hist. Philos. T. I. S. 806.

Geschäfte gemacht: es sey denn, daſs man die *Ausdehnung* und den *Gedanken*, wovon er *jene* für das Wesen des Körpers, und *diesen* für das Wesen des Geistes hielt, als die zwey Begriffe ansehe, woraus nach dem Cartesianischen System alle übrige zusammengesetzt seyn sollen.

[*Locke einfache Begr.*] *Locke* ist es eigentlich, der die Philosophen zuerst auf die Bestimmung und Aufzählung der einfachen Begriffe aufmerksam gemacht hat. Er nimmt zwey Quellen davon an, den *äuſsern* und den *innern* Sinn: denn letztern nennt er die *Reflexion*, und drückt dadurch das Vermögen der Seele aus, sich selbst, und das, was in ihr vorgeht, zu beobachten, und sich Ideen von ihren eigenen Wirkungen und Zuständen zu bilden.

Nach dieser Voraussetzung giebt es einfache Ideen

1. die aus einem *einzigen Sinn*,
2. die aus *mehrern Sinnen*,
3. die durch die *Reflexion allein*,
4. die durch die *Reflexion* und aus dem *äuſsern Sinn* zugleich entstehen *).

Welch eine Menge einfacher Begriffe auf solche Art herauskommen, sieht jeder leicht. Die Verlegenheit, in die *Locke* hiebey geräth, ist auch sichtbar genug: er hilft sich daraus so gut er kann, und sagt, er wolle sich nur auf diejenigen einfachen Ideen einschränken, die *minder bekannt*, und *zu seinem Vorhaben tauglicher* seyen, als andere. Also *Farben, Töne, Gerüche* u. s. w. werden von der Hand gewiesen, und von allen

*) S. Essai sur l'Entend. hum. T. I. L. 2. ch. 3.

allen Ideen, die aus Einem Sinn entspringen, wird bloſs die *Solidität* betrachtet. Die Ideen, die von mehrern Sinnen herrühren, sind nach *Locke* die von *Raum, Figur, Bewegung* und *Ruhe.* Die Reflexions-Ideen sind *Perception* und *Wille:* und die, die durch Reflexion und äuſsere Empfindung zugleich entstehen, sind *Vergnügen* und *Schmerz, Kraft, Existenz, Dauer* und *Einheit.* Das gäbe also folgende Tafel:

1. *Solidität.*
2. *Raum* oder *Ausdehnung.*
4. *Figur.*
5. *Dauer.*
6. *Bewegung* und *Ruhe.*
7. *Perception.*
8. *Wille.*
9. *Vergnügen* und *Schmerz.*
10. *Kraft.*
11. *Existenz.*
12. *Einheit.*

Statt der zehen aristotelischen Categorien hätten wir nun eilf bis dreyzehn, und die Lockische Tafel wäre von der Aristotelischen ziemlich verschieden. Ob sie auch besser sey? — daran zweifle ich sehr: wenigstens lassen sich eben dieselben, und noch stärkere Einwürfe dagegen machen. In beyden ist die Anzahl der Begriffe *nach keiner Regel* und willkührlich bestimmt; aber dem *Aristoteles* ist es doch nicht eingefallen, *Vergnügen* und *Schmerz* in eine Tafel mit *Einheit* und *Existenz* zu bringen: eine Zusammenstellung, wodurch auch ein gemeines metaphysisches Auge beleidiget wird. Von diesen Ideen, (welche

Malebranche nicht einmal Ideen genannt wissen will;) behaupten *Des-Cartes, Leibnitz* und *Wolff,* daſs sie sich in einfachere auflösen lassen. Das *Grüne* scheint einfach, sagt *Leibnitz* in seinen vortrefflichen *Eſsais,* die er den Lockischen entgegengesetzt hat (S. 129.); aber wir wissen doch, daſs es aus der Vermischung des *Blauen* und *Gelben* entsteht. So ist es auch mit der Empfindung des *Vergnügens* und des *Schmerzes;* und so möchte es sich wohl auch mit manchem andern Begriffe verhalten, der genau und mit dem Auge des Verstandes betrachtet, sich vielleicht in einfachere zergliedern läſst.

Kenner werden leicht einsehen, daſs *Locke* bey Aufsuchung und Bestimmung unserer einfachen Begriffe, die groſse Frage von dem Unterschied der *Sinnlichkeit* und des *Verstandes* umgangen hat; eine Frage, die freilich äuſserst schwer zu beantworten, aber bey diesem Geschäfte schlechterdings zu erörtern ist, wenn man es nicht auf gerathewohl unternehmen will. — Es ist etwas sonderbares um den Popular-Philosophen. Er wagt sich in Untersuchungen, die ohne die feinste und tiefste Speculation nicht erörtert werden können: und doch scheut er diese Speculation; ja er macht sich nicht selten darüber lustig, als über eine Sache, die nicht den mindesten Nutzen habe, und die man den Scholastikern überlassen müsse. Es ist gewiſs nicht das Vortreffliche in dem Lockischen Werk *allein,* (das ich weit entfernt bin zu miskennen;) sondern auch die *Umgehung der eigentlichen Schwierigkeiten,* und die darin enthaltenen feinen Spöttereyen über die Dogmatiker, verbunden mit der Affectation der *Sokratischen Unwissenheit,* was diesem Werk eine so günstige Aufnahme bey dem

Publicum, und dem Verfasser, als Psychologen, eine so grofse Celebrität erworben hat.

Nach *Locken* hat *Crusius* es gleichfalls versucht, [*Crusius*] eine Tafel von den *einfachen Begriffen* zu entwerfen, die ich hersetzen will, damit man die Bemühungen der berühmten Philosophen in dieser Hinsicht um so leichter mit einander vergleichen, und das Eigenthümliche eines jeden bemerken könne.

1. *Subsistenz.*
2. *Irgendwo.*
3. *Succession.*
4. *Caussalität.*
5. *Aufser einander seyn* (ohne Räumlichkeit.)
6. *Einheit.*
7. *Verneinung.*
8. *Darinnen seyn* *).

Crusius warnt hiebey, dafs man mit diesen einfachen Begriffen nicht diejenigen verwirre, welche nur unsern *Sinnen* einfach vorkommen: auch setzt er bescheiden hinzu, dafs „er *eben nicht gut dafür seyn könne,* dafs sich nicht noch mehr einfache Begriffe entdecken lassen: *er* sey zur Zeit nur auf diese geführt worden:“ welche Aeufserung freilich mit der obigen in seiner Vorrede, wo er eine *genaue Aufsuchung der einfachen Begriffe* verspricht, ein wenig contrastirt. — Ich halte mich hiebey nicht auf, und bemerke nur, dafs es mir unbegreiflich ist, wie *Crusius*

*) S. Entwurf der nothw. Vernunftw. §. 102.

die *Verneinung* unter die Kategorien setzen, und das *Positive* oder die *Realität* hat weglassen können.

[*Lambert.*] *Lambert* sah ohne Zweifel die Fehler und das Mangelhafte aller dieser Tafeln ein. — Er unterscheidet in seiner Architektonik (S. 41) mit *Crusius* die *einfachen Grundbegriffe* von denen, die auf dem *sinnlichen Schein* beruhen, und stellt von jenen folgende Tafel auf:

1. *Solidität.*
2. *Existenz.*
3. *Dauer.*
4. *Raum* oder Ausdehnung.
5. *Kraft.*
6. *Bewufstseyn.*
7. *Wollen.*
8. *Beweglichkeit.*
9. *Einheit.*
10. *Gröfse.*

In dieser Tafel, wie in der *Crusiussischen*, kommen nun *Vergnügen* und *Schmerz* nicht mehr vor; und dadurch ist freilich ein *metaphysisches Scandal* vermieden. Auch hat *Lambert* den Begriff der *Figur* weggelassen, ohne Zweifel, weil sich derselbe aus dem Begriffe vom *Raum* herleiten läfst. Sein Verzeichnifs ist vollständiger als das *Crusiussische*, worin weder *Bewufstseyn*, noch *Wollen*, noch *Bewegung* vorkommt. — Indessen bieten sich auch bey dieser *Lambertischen* Tafel Fragen und Einwürfe dar, wovon ich einige anführen will.

1) ist die Anzahl der einfachen Begriffe in diesem eben so wenig als in den vorhergehenden Ver-

zeichnissen, *nach einer Regel* bestimmt. Wie wenig *Lambert* bey Erforschung derselben methodisch zu Werke gegangen, verrathen die Worte: „es sind demnach, *so viel mir beygefallen*, folgende einfache Grundbegriffe." (§. 46) Auch macht er in seinem *Organon* (S. 498.) aus *Dauer* und *Succession* zwey besondere Begriffe, und läſst den Begriff der *Gröſse* weg.

2) entsteht bey vielen Begriffen die groſse Frage: ob sie auch wirklich *einfach* seyen, und sich nicht, wenigstens durch den Verstand, in einfachere auflösen lassen.

a.) Bekanntlich behauptete *Leibnitz*, daſs es von *Raum* und *Zeit* Definitionen gebe. Diese Behauptung wird dadurch nicht widerlegt, daſs man sagt, in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie sey *des Definirens kein Ende.*

b.) der Begriff der *Solidität* steht an der Spitze der übrigen, und ist durch die ganze *Lambertische Architektonik* von der gröſsten Wichtigkeit. Gleichwohl wird er nicht gehörig bestimmt. Nach §. 51. versteht *Lambert* darunter das *Dichte in der Materie, welches den Raum ausfüllt*, und schränkt dadurch das Solide auf die Materie ein. Aber §. 90. sagt er, daſs er „das Wort *Solidität bisweilen auch so weit ausgedehnt* brauchen wolle, daſs es nebst dem Materiellen, auch die *Substanzen der Geisterwelt* begriffe." Ist es erlaubt, einen einfachen Begriff, der zur Grundlage der ganzen menschlichen Erkenntniſs gehört, so *schwankend* zu gebrauchen, daſs dadurch der von vielen Philosophen mit Gründen behauptete Unterschied zwischen *Geist* und *Körper* aufgehoben wird? Zwar weiset *Lambert* in dergleichen Fällen auf das *tertium comparationis* zwischen der Körper- und

Geisterwelt: aber dieses *tertium comparationis*, das seinem eigenen Geständnisse nach (§§. 500. 501.) schwer zu finden ist, hätte sollen angegeben werden. — Schon bey der bloſs *körperlichen Solidität* kommt man mit andern Philosophen ins Gedränge, wie *Leibnitz* in seinen *Nouveaux Eſsais* gezeigt hat. „On ne doit point supposer d'abord, (sagt er daselbst S. 80.) qu'il y ait une solidité *originaire eſsentielle*" u. s. w. Dieses: *on ne doit point supposer d'abord*, ist bey einer Tafel der Kategorien eine sehr gute und philosophische Reflexion. *Lambert* hatte auch Gelehrsamkeit und Scharfsinn genug, um diesen Leibnitzischen Einwurf zu kennen, und seine Stärke zu fühlen. Er gesteht daher §. 91. daſs „das Solide verschiedene Grade der Dichtigkeit haben *könnte*, und daſs dadurch die Grundsätze davon *in etwas würden geändert werden.*" Um so unbegreiflicher ist es, wie er (§. 313.) diesen Grundsätzen eine *geometrische Nothwendigkeit* beylegen konnte.

c.) Auch bey andern Begriffen läſst sich die Frage aufwerfen, ob sie ganz einfach seyen, und ob nicht einer durch den andern bestimmt werde. So werden einige Metaphysiker den Begriff der *Kraſt* durch den der *Ursache* und des *Grundes*, und nicht umgekehrt wie *Lambert* (§. 584.) den Begriff der *Ursache* durch den der *Kraſt*; ferner den Begriff des *Wollens* durch den des *Bewuſstseyns* und der *Vorstellung*, und den der *Existenz* durch den der *Kraſt* bestimmen. — Ich führe dieses bloſs an, um zu zeigen, daſs es leichter ist, eine Tafel von einfachen Begriffen zu entwerfen, als sie gegen die Einwürfe derer, die sich diese Begriffe etwas anders denken, zu vertheidigen.

3) Ist diese Tafel auch *vollständig?* — Die Vollständigkeit, diese so wesentliche Eigenschaft einer Grundlegung der menschlichen Erkenntnifs, ist wenigstens von *Lambert* nicht bewiesen worden. Und dann kann man mit Recht fragen: warum sind die Begriffe der *Möglichkeit*, der *Realität*, der *Qualität*, warum ist besonders der wichtige Begriff der *Caussalität* und des *Grundes* nicht darin aufgenommen worden? — Wie sehr *Lambert* wegen der Vollständigkeit seiner Tafel in Verlegenheit ist, zeigt sich an dem Begriffe der *Identität*. Diesen hatte er nicht in die Classe der *einfachen Grundbegriffe*, sondern in eine untergeordnete Classe gesetzt. Gleichwohl konnte er ihn zu seinen Combinationen nicht entbehren: „er verdient (sagt er §. 50.) eine besondere Betrachtung, und *kann mit zu den Grundbegriffen gerechnet werden*, ungeachtet er *von ganz anderer Art ist*, „als die Begriffe der ersten Classe.“ Das heifst: dieser Begriff gehört zwar nicht zu den Grundbegriffen; ich will ihn aber dazu rechnen, weil ich ihn zu einem gewissen Gebrauch nöthig habe.“ Hier vermisse ich ganz die Lambertische Genauigkeit.

4) Und so hat *Lambert* bey Aufzählung der einfachen Begriffe des menschlichen Verstandes, an eben der Klippe gescheitert, an der seine Vorgänger gescheitert haben. Er läfst sich auf die schwere Frage von dem Unterschied zwischen *Verstand* und *Sinnlichkeit* gar nicht ein: er scheint so gar die Augen vor dieser Klippe zu verschliefsen, und auf gut Glück daran vorbeyzufahren. Er macht der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie den Vorwurf, dafs sie alles definiren wolle: und sie wird ihm den Vorwurf machen, dafs er Dinge nicht definire, die sich noch definiren lassen, und dafs

er Begriffe für einfach halte, die es nur für die *Sinne*, und nicht für den *Verstand* seyen. Dies ist eben der Knoten, der in der Metaphysik aufgelöfst werden sollte. — Die Leibnitzische Theorie von *Schein* und *Realität* fertiget er (§§ 43. 90) kurz ab: ich zweifle aber, ob die Gründe, die er daselbst von seinem Verfahren angiebt, einen Sachkundigen Leser befriedigen werden. Wenn er von der Leibnitzisch - Wolffischen Philosophie sagt, dafs sie den *Raum*, die *Zeit*, die *Bewegung* und die *bewegenden Kräfte*, und damit die *ganze Körperwelt* für nichts besser als einen *bloſsen* und *leeren* Schein ausgebe; so ist diefs wenigstens ein Ausdruck, der leicht misverstanden, und wodurch jener Philosophie etwas Schuld gegeben werden kann, das sie niemals behauptet hat. Für einen *leeren* Schein hat *Leibnitz* die Körperwelt nirgends ausgegeben, so wenig als er, wie §. 541. angedeutet wird, behauptet hat, dafs man „durch successive Theilung des Körpers endlich auf einfache Theile kommen müsse.“

5) Das Schwankende der Begriffe mufs nothwendig auch die Grundsätze und die Postulate schwankend machen. Bey dem *Raum*, der *Dauer* und der *Bewegung* geht alles gut: die auf diese Begriffe sich beziehenden Grundsätze und Forderungen sind gröfstentheils aus der Arithmetik, der Geometrie, der Chronometrie und Phoronomie bekannt: *Lambert* durfte sie nur in seine Architektonik übertragen. Aber desto mehr Schwierigkeiten zeigen sich bey den Grundsätzen von der *Solidität*, der *Existenz* und der *Kraft*; also gerade bey den wichtigsten Begriffen der Metaphysik, wobey neue Aufschlüsse um der grofsen

Wahrheiten willen, deren Bestandtheile sie sind, so sehr zu wünschen wären.

a.) Die Grundsätze: *das Solide ist an sich in Ruhe und ohne Bewegung; das Solide wird durch anderes Solides in Bewegung gesetzt* u. s. w. (§. 94.) mögen von dem *materiellen* Soliden wahr, und in der Physik von Nutzen seyn: in einer Metaphysik, wo die *Solidität* auch in transscendentaler Bedeutung genommen wird, läſst sich nicht nur ihre Wahrheit bezweifeln, sondern sogar mit Grund fragen, ob sie, so ausgedruckt, noch einen Sinn haben. — Auch wird ein Wolffianer behaupten, daſs dabey der *Satz des Grundes* vorausgesetzt werde, den *Lambert* unter seine Axiome aufzunehmen nicht für gut gefunden hat.

b.) Die Axiome von der *Kraft* (§. 98.) sind sehr mager ausgefallen, und man wird dadurch zu keinen groſsen Aufschlüssen über gewisse metaphysische Fragen gelangen. Eben dieſs läſst sich auch von den Postulaten (§. 101.) sagen, wo noch überdieſs das Postulat: *jede Kraft läſst sich so wohl der Gröſse, als der Stärke nach, durch Linien vorstellen;* mit Grund bezweifelt, und höchstens nur auf die *bewegenden* Kräfte angewendet werden kann.

c.) Aber die gröſsten Schwierigkeiten thun sich bey dem Begriffe der *Existenz,* den *Lambert* mit dem Begriffe der *Solidität,* der *Kraft* und des *Raumes* combinirt, hervor (§. 103.). „*Ohne Solides und Kräfte, oder überhaupt ohne etwas Substantiales existirt nichts.*“ „*Das Existirende ist an einem Ort.*“ „*Was existirt, dauert*“ u. s. w. Also ohne Solidität existirt nichts; ohne Solides giebt es nichts Substantiales. So wäre freylich mit einem Federzug

die ganze Lehre von den *einfachen Substanzen* vernichtet, und wir müfsten, *kraft dieser Axiome*, unsere Seele, und selbst die Gottheit, wenn wir sie anders für etwas Substantiales halten wollten, als *Solid*, und *an einem gewissen Ort existirend* gedenken; ja wir müfsten unserer Seele, und selbst der Gottheit *drey Dimensionen* geben (§. 88.). — Solche Sätze können doch wenigstens nicht als *Axiome* angenommen werden — Es ist freylich jedem erlaubt, sich die *Substanz* vorzustellen, wie er will, und *Lambert* scheint sich davon die besondere Vorstellung gemacht zu haben, dafs sie *ein von Kräften durchdrungenes, und durch Kräfte in allen seinen Theilen zusammengehaltenes Solidum sey.*" Seine Substanz ist im Grunde nichts anders als ein mit Kraft versehener *epikurischer Atom* (§. 546.), ungefähr wie *Crusius* sich dieselbe vorgestellt hatte. Aber dergleichen Begriffe sind doch nur *willkührliche Zusammensetzungen*, und von ihnen ist es noch sehr weit bis zur Realität. — Wie wenig Präcision und Festigkeit der Begriff von *Substanz* selbst bey *Lambert* hatte, sieht man auch aus andern Stellen. So sagt er §. 620. „Die andere *Haupt-Classe* von Substanzen geben uns die *Kräfte* an, weil diese das Solide in Verbindung erhalten, und eben dadurch von demselben verschieden sind." „Will man hiebey, wie einige Engländer gethan, den *Raum* als eine *dritte*, und von dem *Soliden* und den *Kräften* verschiedene Art von Substanzen ansehen; so mag es meines Erachtens *ohne Aergernifs* angehen." Das heifst doch die *metaphysische Toleranz* ein wenig zu weit treiben, und man käme durch eine solche Voraussetzung auf das seltsame Resultat, dafs *zwey Substanzen mit einander in einer Dritten seyn*

können. Um diesen etwas hartlaufenden Satz zu mildern, sagt *Lambert* (§. 623.), dafs „hiezu eine völlige *Ungleichartigkeit* der Substanzen erfordert werde, und dafs, wenn man das Solide als materiel annehme, die Kräfte nothwendig *immaterielle Substanzen* seyn müssen. So trifft *Lambert*, der mit der Leibnitzischen Theorie von den *einfachen Wesen* so unzufrieden war, wieder mit *Leibnitzen* zusammen; denn da alles Solide materiel und von Kräften durchdrungen ist; so müssen, nach seiner Schlufsart, diese Kräfte *immateriel* seyn, weil sonst die Durchdringlichkeit nicht Statt haben würde. Und so wäre *Lambert* von den *Monaden* nicht mehr weit entfernt. — „Es folgt nicht, sagt *Lambert* §. 624. dafs gar keine Substanz da sey, wo nichts Solides oder nichts materielles ist.“ Wie sich dieses mit dem obigen Axiom: *ohne Solides existirt nichts;* vereinigen lasse, gestehe ich gern, nicht einzusehen.

Endlich und

6) kommt es noch auf die Frage an: was *Lambert* durch Hülfe seiner einfachen Begriffe, seiner Axiomen und Postulate geleistet, ob er dadurch neue Wahrheiten erfunden, die bekannten besser bewiesen, und alte Knoten in der Metaphysik aufgelöfst habe. Es ist zu bedauern, dafs er sich nicht in die *Psychologie*, die *Pnevmatologie*, und in die *Natürliche Theologie* eingelassen hat, wo er eine schöne Gelegenheit gehabt haben würde, die Brauchbarkeit seiner neuen Methode zu zeigen. In seiner *Architektonik* berührt er einige interessante Wahrheiten, die der Gegenstand jener Wissenschaft sind, nur im Vorbeygehen, und nicht so wohl, um sie zu beweisen, als um gewisse Lehrsätze durch Beyspiele zu erläutern. So kommt

§. 299. der tiefsinnige Ausspruch vor: „Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts seyn.“ Aber dieser Satz so wie der allgemeinere (§. 297) „wenn nichts existirt, so kann nichts existiren;“ wird nicht aus den Begriffen und Grundsätzen von *Existenz*, von *Kraft*, von *Bewufstseyn* u. s. w. hergeleitet, sondern er beruht auf dem *Satze des zureichenden Grundes*, dem *Lambert* unter seinen Axiomen keinen Platz eingeräumt hat. — In der Abhandlung von der *Kraft* kommen am Ende einige feine Bemerkungen über die *Empfindungen* vor, und der Gedanke (§. 409), die *Berechnung der Denkkräfte auf die Berechnung der Kräfte in den Fibern und Nerven zu reduciren*, ist sinnreich: nur Schade, dafs, wie *Lambert* selbst bemerkt, der Mechanismus bey diesen Fibern und Nerven uns zur Zeit noch unbekannt ist, und (setze ich hinzu,) allem Ansehen nach, immer unbekannt bleiben wird. Die Frage von dem *blinden Zufall* will *Lambert* zwar durch seine einfachen Begriffe, und ihre Grundsätze und Postulate aufgelöfst haben. Allein ein aufmerksamer Leser wird bey der Art, wie solches (§. 313.) bewerkstelligt wird, manche Bedenklichkeit finden: und wenn *Lambert* sich auf das nothwendige Gesetz beruft, dafs der Verstand auf das *Nicht-widersprechende*, und der Wille auf das *Bessere* gehe, und sodann weiter behauptet, dafs bey Voraussetzung des blinden Zufalls, wo nicht das ganze Reich der logischen Wahrheiten, jedoch nothwendig der *Zusammenhang* in demselben ein durchaus leerer Traum seyn würde; so wird ein Leib-

nitzianer hier weiter nichts als die alte, vom *Satze des zureichenden Grundes* hergenommene Widerlegung des Zufalls finden.

Lambert hat in der Metaphysik die Epoche nicht gemacht, die seine *Architektonik* ihr zu bereiten schien, und das letztere Werk ist nun beynahe vergessen. Ob die Fehler, die ich in der Grundlage desselben bemerkt habe, daran Schuld waren, daran zweifle ich fast. Die Fehler und Mängel eines metaphysischen Lehrgebäudes, das sich durch Neuheit und Originalität auszeichnet, und einen berühmten Mann zum Urheber hat, hindern dasselbe sonst nicht, in Deutschland, wenigstens eine Zeitlang, Mode zu werden. Ich habe auch die Bemerkungen, die ich gemacht, in keinem der damaligen gelehrten Journale, aber desto mehr unbestimmtes Lob von *Lamberts erfinderischem Geist*, von seinen *Eroberungen im Reiche der Wissenschaften* s. w. gelesen. Selbst die *allgemeine deutsche Bibliothek* *) liefert von der Architektonik mehr einen Auszug, als eine Beurtheilung: und wenn der Verfasser dieser Recension am Ende behauptet, dafs die einfachen Begriffe der eigentliche Uebergang von der *Form* zur *Materie* seyen, und zu verstehen giebt, dafs dieser Uebergang nun gemacht seyn dürfte; so werden wir in der Folge sehen, wie sehr ein berühmter neuerer Philosoph hierin anderer Meynung ist.

Die eigentliche Ursache, warum die *Architektonik* keine Hauptveränderung in dem Gebiete der Metaphysik hervorgebracht hat, ist meines Erachtens darin zu

*) S. XXII. B. 1. St.

suchen, daſs *Lambert*, wie ich bereits bemerkt habe, die übrigen Theile der Philosophie, besonders die Psychologie und die Natürliche Theologie, nicht nach seiner neuen Methode ausgearbeitet, und den Nutzen derselben nicht gezeigt hat. Ob er es mit Erfolg hätte thun können, lasse ich dahin gestellt seyn: so viel ist gewiſs, daſs er durch Einschränkung seiner metaphysischen Bemühungen auf die bloſse Ontologie, oder wie er sie genannt wissen will, *Grundwissenschaft*, das Interesse derselben bey dem gröſsten Theil des philosophischen Publicums sehr geschwächt hat. Unser Herz kommt selbst bey den abstractesten Untersuchungen ins Spiel; wir möchten eben doch, durch Anstrengung unserer Denkkraft, irgend eine für unsere Glückseligkeit wichtige Wahrheit erringen: und wenn wir uns durch dornichte Wege hindurch gearbeitet, und durch Besteigung steiler Anhöhen ermüdet haben; so möchten wir am Ende doch irgend eine neue reizende Aussicht vor uns finden. — *Lambert* hat uns weder über das *Daseyn Gottes*, noch über die *Unsterblichkeit der Seele*, noch über die *Freyheit*, noch über andere interessante Lehren der Philosophie neue Aufschlüsse gegeben.

Hiezu kommt freylich noch die Schwierigkeit, das *Lambertische* Werk zu verstehen, wodurch gewiſs mancher von der Lesung desselben abgeschreckt worden ist: eine Schwierigkeit, die nicht, wie einige Recensenten gesagt, in *Lamberts* Vortrag, (denn er hatte die deutsche Sprache ziemlich in seiner Gewalt;) sondern in der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, und wenn ich mich so ausdrucken darf, in der *Idiosyncrasie* des Lambertischen Genies lag. Hievon findet sich ein auffallendes Beyspiel in dem *Organon* (1 B.

S. 460.) wo *Lambert* sagt, daſs „wir das Bild oder die eigentliche klare Vorstellung der *rothen Farbe*, wann wir sie nicht wirklich empfinden, wachend, mit aller Anstrengung der Einbildungskraft, nicht erreichen, ungeachtet solches im Traume wohl möglich sey.“ Ich glaube, meine Leser werden so wie ich, sich die *rothe Farbe*, auch ohne einen rothen Gegenstand vor sich zu haben, nicht nur im Traum, sondern auch wachend, ohne sonderliche Anstrengung der Einbildungskraft, sehr lebhaft vorstellen können.

Endlich mag auch das Mathematische, womit die *Architektonik* durchwebt ist, und die vielen, darin enthaltenen, gröſstentheils auf der *Analysis des Unendlichen* beruhenden Rechnungen manchen Philosophen, dessen Sache die höhere Mathematik eben nicht ist, von der Lesung des Werkes zurückgeschreckt haben. — Bey allen diesen Schwierigkeiten, und ungeachtet aller von mir bemerkten Mängel, werden *Lamberts* philosophische Schriften, besonders sein *Organon*, unter den Denkmälern des deutschen Tiefsinns immer einen vorzüglichen Platz behaupten, und für die Forscher der Wahrheit eine Fundgrube neuer Ideen, oder eine Veranlassung zu neuen Reflexionen seyn.

Lamberten, insofern er als Metaphysiker betrachtet wird, kann *Gottfried Ploucquet*, (der den in der [*Ploucquet.*] vorigen Periode erlangten Ruhm auch in der gegenwärtigen behauptete,) an die Seite gesetzt werden: ein ungemein-scharfsinniger und subtiler Kopf, der eigentlich zu einem Metaphysiker gebohren war. Er arbeitete zugleicher Zeit mit *Lambert* daran, die *Syllogistik* noch fester zu gründen, die *syllogistische Charakteristik* zu vereinfachen, und die ganze Opera-

tion des Schlieſsens in eine Art von *Calcul* zu verwandeln, wo man eben so leicht und sicher verfahren könnte, als in der Algebra. Ich glaube auch, seinem *logischen Calcul* (wie er ihn nannte,) den Vorzug vor der *Lambertischen* Bezeichnungsart durch *Linien*, geben zu dürfen. Wenn auch dieser Calcul den groſsen, praktischen Nutzen nicht hat, den ihm sein Erfinder beylegt; so simplificirt er doch die *Aristotelische* Theorie des Syllogismus, und macht die ganze Lehre von den *Figuren* entbehrlich. Kurz, er ist immer ein schätzbarer Beytrag zur *allgemeinen Charakteristik* *).

Die Ploucquetischen Werke, besonders seine akademischen Dissertationen sind voll neuer, scharfsinniger, und zum Theil witziger Gedanken. Er hat zuerst, so viel ich weiſs, die Begriffe der *discreten, stetigen* und *intensiven (dynamischen) Gröſse* scharf gezeichnet, und genau von einander unterschieden **), und besonders den Satz bewiesen, daſs die *intensive* Gröſse durch *Anhäufung der Grade* nicht wachsen kann. Von diesem Satze hat *Mendelssohn* in seinem *Phädon* eine glückliche Anwendung gemacht. Die ganze Speculation dient, die Gränzen der *Arithmetik* und *Geometrie* zu bestimmen, und diese beyde Wissenschaften von der *Dynamik*, mithin Dinge von einander zu unterscheiden, durch deren Vermengung so viel

*) S. H. Prof. *Böcks* Sammlung der Schriften, die über diesen logischen Calcul gewechselt worden.

**) S. Elementa Philos. contemplativae, auct. Ploucq. Stuttg. 1778. p. 212, seqq.

viel falsche Vorstellungen entstehen. — Seine Beweise für das *Daseyn Gottes* haben zum Theil eine ganz neue Wendung, und tragen alle das Gepräge des Scharfsinns. Ich führe nur Einen an, in welchem aus der angenommenen Nothwendigkeit eines *endlichen* Wesens die Nothwendigkeit des *allerrealsten* Wesens geschlossen wird, und der zugleich die *Ploucquetische* Art zu philosophiren charakterisirt, „Si ens *finitae realitatis* v. c. finiti intellectus, seu finitae virtutis existeret necessario; non-existentia ejusdem entis repugnaret principio contradictionis, adeoque ne concipi quidem posset. Si non-existentia finiti ne concipi quidem posset; haec existentia necessaria sequeretur aut e notione *realitatis*, aut e notione *finitudinis*, aut e notione *hujus realitatis finitae*. Si necessaria existentia fluit ex notione *realitatis*; summa et primitiva realitas necessario existit, quia in hac notione id concipitur, quo intellecto infertur necessaria entis existentia. Si necessitas in existendo intelligeretur e notione *Finitudinis*; maxima admitteretur absurditas, cum *minus reale* esset principium existentiae, et *majus reale* vel *Infinitum Reale* idem existentiae principium in se non contineret. Sin autem existentiae principium ex *hac realitate Finita* deduceretur; aut reliqua entia intelligibilia existerent ex eadem vel majori ratione, quo illato et Ens summae Realitatis existit: aut reliqua excluderentur; quo admisso contradictio oritur manifesta, quia minor ratio esset sufficiens ad intelligendam rei existentiam, et *major* vel *infinita* ratio non esset sufficiens *)" —

*) Ebendas. S. 252.

Ploucquet suchte die Entstehung der endlichen Substanzen durch die *Real-Vorstellungen* der *Gottheit* begreiflich zu machen: eine aus der Leibnitzischen Philosophie entspringende Vorstellungsart, und die vielleicht die einzige ist, wodurch man die Einwürfe der Idealisten beantworten, und sich eine *Uebereinstimmung* zwischen unsern *Vorstellungen* und den *Objecten* als möglich denken kann. — Wir haben alles diefs als scholastischen Wust weggeworfen: aber sind wir nun gründlicher geworden, und haben wir heut zu Tage nicht eine *Terminologie* in der Philosophie, die vielleicht in einem halben Jahrhunderr eben so unverständlich seyn wird, als es gegenwärtig die *Ploucquetische* ist? — Dieser nun beynahe vergessene Dogmatiker war ein *Herkules*, wenn es darauf ankam, ein neues Ungeheuer in der philosophischen Welt zu bekämpfen, vor welchem wir jetzo zittern.

Unter *Ploucquets* metaphysischen Abhandlungen glaube ich vorzüglich 1.) seine *Primaria Monadologiae capita*, und 2) seine *Disquisitio philos. de corporum organisatorum generatione* anführen zu dürfen, wovon die erstere um den von der *Königlichen Akademie der Wissenschaften* im J. 1747 über die *Monaden* ausgesetzten Preis concurrirt hat, die andere in gedachter Akademie vorgelesen, und von derselben für ein Werk *voll Gründlichkeit und Tiefsinn* öffentlich erklärt worden ist. *Ploucquet* nimmt darin weder die Hypothese der *eingewickelten*, noch der *ausgesä'ten Keime* an, sondern er läfst die Keime erst *entstehen*. Er schickt folgende Sätze, meistens nach *Leibnitzen*, voraus, und sucht sie, so viel möglich, zu beweisen.

1.) „*Die Natur ist durchgängig mehr oder minder organisirt.*“

2.) *Die organisirten Körper, oder die natürlichen Maschinen können, kraft ihrer Natur, andere Formen annehmen.*

3.) *Eine jede natürliche Maschine ist unzerstörbar.*

4.) *Es giebt herrschende und untergeordnete Maschinen, (machinae dominantes et servientes.)*

5.) *Eine jede natürliche Maschine hat ihre herrschende Monade.*

Aus diesen Prämissen leitet er nun den Satz her:

„*Eine jede herrschende Maschine in der Natur bildet in sich andere kleinere Maschinen, welche wahre Keime sind, vorher aber unter der Form der Keime nicht vorhanden waren.*“

Der Beweis beruht zum Theil auf der Leibnitzischen Theorie von den *Monaden*, deren Natur, auch nach *Ploucquet*, die *Vorstellungskraft* ist.

Eine solche Unternehmung kommt uns nun abentheuerlich vor: aber man lese die Abhandlung, und urtheile, ob nicht *Ploucquet* darin eben so viel Witz und Combinationsgeist bewiesen hat als *Büffon* bey seinen organischen Körperchen (*molécules organiques*), und seinen Modellen (moules). Beyde Erklärungsarten führen auf Ein Resultat: beyde sind vielleicht philosophische Träume; aber der Deutsche hat wenigstens seinen Traum *weiter verfolgt*, als der Franzose.

Ploucquet ist der Monadologie nicht immer getreu geblieben: er änderte seine Meynung, und man hat mich versichert, daſs die Spöttereyen eines geistreichen Prinzen über die Monaden mehr Antheil an dieser Veränderung gehabt, als die Gründe, womit er

nachher diesen Theil der Leibnitzischen Philosophie bestritt. Dem sey, wie ihm wolle; so verlohr die Ploucquetische Philosophie dadurch an systematischem Zusammenhang; denn die Spuren der Monaden ließsen sich nicht überall verwischen. Es mag auch seyn, daſs ein so speculativer Kopf ein gröſseres Vergnügen fand, sein System von Zeit zu Zeit zu verändern, als es zu befestigen. —

Dieser tiefsinnige Metaphysiker wurde in Deutschland wenig gelesen, weil ihn nur wenige verstanden; woran zum Theil seine neue *Terminologie* schuld seyn mag. Aber seine Schüler verstanden ihn: viele davon, wenn sie auch keine Schriftsteller wurden, machten ihrem Lehrer Ehre; und der berühmte, und besonders von Fremden bewunderte *Holland* fand in der Ploucquetischen Philosophie den Hammer, womit er das atheistische *Système de la Nature* zerschmettert hat.

Merklicher, als *Lambert* und *Plocuquet*, haben in dieser Periode zwey berühmte Ausländer auf unsere philosophische Litteratur gewirkt: *Bonnet* durch seinen *analytischen Versuch über die Seelenkräfte*, und *Hume* durch seine berüchtigte Schrift über die *menschliche Natur*.

Bonnet.] *Bonnet* hält aus bekannten metaphysischen Gründen, die Seele für eine *immaterielle Substanz*, die aber mit dem Körper, und besonders mit dem Gehirn auf das genauste vereiniget ist, und durch diese Vereinigung ein unzertrennliches Ganzes, den *Menschen*, ausmacht. In dem Gehirne nimmt er ein Organ an, in welchem sich alle Nerven vereinigen, und dem die Seele unmittelbar gegenwärtig ist. In diesem concentrirten *Nerven-* oder *Fibern-System* beobachtet er nun die Wirkungen und Veränderungen

der Seele als in einem Spiegel, und glaubt, auf diese Art die Seele selbst besser kennen zu lernen. „Wir wissen eben so wenig (sagt er in der Vorrede zu seinem Versuch,) was eine Idee in der Seele, als was die Seele selbst ist: wir wissen aber, daſs die Ideen mit dem *Spiel gewisser Fibern* verbunden sind, und weil wir Fibern sehen (?); so können wir auch darüber urtheilen. Wir können ihre Bewegungen, und was daraus folgt, ingleichen die Verbindungen, die sie unter einander haben, ein wenig studiren" — „Wenn ich gleich nicht weiſs, wie die Bewegung gewisser Fibern meines Gehirns in meiner Seele Ideen hervorbringe; so weiſs ich doch dieses ganz gewiſs (?) *daſs ich nicht anders Ideen habe, als zu Folge der Bewegungen, welche in gewissen Fibern meines Gehirns vorgehen.* Ich stelle also über diese Fibern und ihre Bewegung Betrachtungen an; ich sehe sie an, als natürliche Zeichen dieser Ideen; ich studire diese Zeichen" u. s. w.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich die bey dieser *mechanischen Psychologie* zum Grund liegenden *physiologischen* Voraussetzungen prüfen, und besonders untersuchen wollte, ob der Verfasser nicht, in Ansehung der Entstehung unserer Ideen, vieles als ausgemacht annehme, das noch sehr zweifelhaft, und nur von einer gewissen Classe unserer Vorstellungen wahr ist. Ich schränke mich, meinem Zwecke gemäſs, auf die Frage ein, ob durch dieses *Bonnetische* Werk, das die Deutschen durch Uebersetzung, Benutzung und Nachahmung sich einigermaſsen zu eigen gemacht haben, die Psychologie wirklich erweitert und vervollkommnet worden ist? Diese Frage werde ich so beantworten, daſs ich zeige, daſs die Psychologie durch

eine solche Behandlungsart, *der Natur der Sache nach*, nicht erweitert und vervollkommnet werden *könne*.

H. *Bonnet* gesteht selbst, (und wer wird es nicht gestehen?) daſs uns das Gehirn, seiner innern und feinen Structur nach, unbekannt ist, und daſs wir das Spiel der Fibern (wenn es je spielende Fibern giebt,) nicht beobachten können. Womit muſs man also bey dieser mechanischen Psychologie den Anfang machen? Offenbar damit, daſs man das, was in uns vorgeht, durch den *innern Sinn* und das Selbstgefühl beobachte, die Entstehungsart der Seelen-Modificationen bemerke, sie auflöse und mit einander vergleiche, um dadurch die einfachsten Vermögen, und die allgemeinen Gesetze, nach denen sich die Seele in ihren Wirkungen richtet, zu entdecken. So lange dieses nicht geschehen ist, läſst sich von dem Spiel der Gehirns-Fibern, nicht einmal durch Hypothese das Mindeste sagen. Folglich muſs die eigentliche Experimental- und Rational-Psychologie vor der Mechanischen vorhergehen, wenn die letztere auch nur möglich seyn soll: das ist, man muſs vor der mechanischen Psychologie ein Geschäft vornehmen, welches das schwerste und wichtigste ist, und wodurch jene Art von Psychologie entbehrlich gemacht wird.

Zum Beyspiel mag die Lehre von der *Ideen-Association* dienen. Will man diese durch den Mechanismus des Gehirns und das Spiel der Fibern erklären; so muſs man die Bemerkung gemacht haben, daſs unsere Vorstellungen sich an einander reihen und mit einander verknüpfen, daſs solches nach den Gesetzen der Gleichzeitigkeit, der Succession, der Aehnlichkeit u. s. w. geschehe, und daſs, wann von einer

gewissen Reihe eine Idee wieder zum Bewufstseyn kommt, auch die übrlgen wieder hervorgebracht werden. Nun kann man sich freylich die Sache so vorstellen: den Ideen a, b, c, d, correspondiren die Fibern A, B, C, D; diese haben durch eine von den einwirkenden Objecten herrührende Erschütterung nicht nur eine *Beweglichkeit*, die sie vorher nicht hatten, sondern auch die bestimmte *Richtung* erhalten, dafs die Fiber A die Fiber B, diese wiederum die Fiber c u. s. w. in Bewegung setzt. Wenn nun die Fiber A durch irgend eine Ursache wieder bewegt wird; so stöfst sie, vermöge ihrer erhaltenen Tendenz, an die Fiber B an, diese theilt ihre Bewegung der Fiber C mit, und so wird das ganze Fibern-System A, B, C, D bewegt, wodurch dann, wegen der genauen Verknüpfung der Ideen mit Gehirnsbewegungen, auch die Ideen-Reihe a, b, c, d wieder zum Vorschein kommt. — Allein, wenn auch gegen das Physische und Mechanische hier nichts einzuwenden wäre; so frage ich: was habe ich durch diese Erklärung gelernt, das ich nicht vorher schon wufste? Und ist es am Ende leichter zu begreifen, dafs Fibern in eine gewisse Verbindung kommen, und dafs durch Erschütterung der einen, auch die andere bewegt werde, als dafs Ideen sich an einander reihen, und dafs eine die andere reproducire?

Der einzige Vortheil, den man dieser Methode noch einräumen kann, ist die *Versinnlichung* dessen, was man durch Beobachtung und Abstraction von der Seele gelernt hat: und diese Versinnlichung ist es ohne Zweifel, wodurch diese mechanische Psychologie in Deutschland ehemals ein so grofses Glück gemacht hat. Allein durch eben diese Versinnlichung geht auch

das *Allgemeine,* mithin gerade das, wodurch die Psychologie Anspruch auf einen Platz in der Metaphysik erhält, verlohren; zwar nicht in dem Kopf eines *Bonnet*, der sich dieses Metaphysische mit vieler Klarheit und Bestimmtheit denken mufste, um ein so schönes und zusammenhängendes Gebäude aufzuführen, aber gewifs in dem Kopf manches jungen Psychologen, der sich einbildet, die Natur der Seele ergründet, und ihr Vermögen analysirt zu haben, wenn er sich nur recht in das Spiel der Gehirnsfibern hinein phantasirt hat.

Aber selbst den forschenden Psychologen setzt diese Methode der Gefahr des Irrthums aus: denn wer sich einmal gewöhnt hat, das Gehirn als die vornehmste Werkstätte der Vorstellungskraft anzusehen, der wird nur gar zu leicht verleitet werden, dem Mechanismus desselben Dinge zuzuschreiben, die eigentlich dem Seelenwesen angehören. Vielleicht ist dieses dem H. *Bonnet* nicht selten, und besonders bey der *Reproduction der Ideen* widerfahren, woran er der Seele einen sehr geringen Antheil, und zwar, wie es scheint, blofs zu Gunsten der *Freyheit* gelassen hat.

Wie sehr diese *Gehirns-* und *Fibern-Psychologie*, (die durch Uebersetzung der Werke des *Hartley* und *Search* in diesem Zeitraum noch mehr befördert wurde.) in Deutschland übertrieben, und, gewifs gegen die Absicht ihrer Urheber, misbraucht worden ist, davon will ich nur ein Paar Beyspiele anführen. Der Verfasser von den *physischen Ursachen* des *Wahren* leitet die Unmöglichkeit, das Widersprechende zu denken, von der Einrichtung der Gehirnsfibern ab, und glaubt, dafs es Gott wohl möglich gewesen wäre, jene Fibern so einzurichten, dafs die Seele das Widerspre-

chende hätte denken können. So hinge der *Satz des Widerspruchs* und das ganz System der Wahrheiten von der zufälligen Organisation des Gehirns ab. Ein seichteres Fundament könnte man dem Skepticismus nicht unterlegen. — Ich besitze ein Werkchen vom J. 1777, *Psychologische Versuche* betitelt, dessen Verfasser sich durch hinlängliche Experimente überzeugt haben will, dafs die vorzügliche Güte des Gehirns der *specifischen Schwere* desselben proportionirt sey. Er glaubt, dafs diese Entdeckung dazu dienen könnte, die *Fähigkeiten* von Menschen und Thieren auf eine leichte Art zu berechnen. Wenn man also wissen wollte, ob z. B. ein Kind hinlängliche Fähigkeiten hätte, um zu einer gewissen Lebensart bestimmt zu werden; so müfste man es, nach der Theorie dieses Psychologen, vor allen Dingen *trepaniren*.

Alles dieses rechtfertiget, dünkt mich, die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, dafs sie, was die Verbindung der Seele mit dem Gehirn betrifft, nur beym Allgemeinen stehen geblieben, und die längst bekannten *materiellen Ideen* (ein Ausdruck, der leicht zu einer unrichtigen Vorstellung der Sache Anlafs geben kann;) blofs in *Gehirnsbewegungen* verwandelt hat, ohne zu bestimmen, worin eigentlich diese Bewegungen bestehen, und was ihre besondere Beschaffenheit sey. — Eben so weislich haben sich *Leibnitz* und seine Nachfolger in die genauere Bestimmung des *ursprünglichen Seelenkörpers* nicht eingelassen. *Bonnet* hat auch diese Hypothese weiter ausgebildet, aber sich zugleich neuen Schwierigkeiten ausgesetzt. So wahr ist es, dafs der Metaphysiker nie in das Gebiet des Physikers ausschweifen, und nur beym Allgemeinen stehen bleiben soll.

Uebrigens enthält das *Bonnetische* Werk eine Menge feiner Beobachtungen über die Seele, und ist in so fern ein wichtiger Beytrag zur Experimental-Psychologie. Auch ist *Bonnet* ein Muster in der Behandlungsart abstracter philosophischen Materien. Seine Schreibart ist ungezwungen, gefällig und edel: sein Vortrag hat die gröſste Klarheit, und ist ein Beweis, wie sehr er seinen Gegenstand durchdacht haben muſs: sein Witz ist mit vieler Sparsamkeit und immer glücklich angebracht, und seine Einbildungskraft ist allezeit dem Verstand untergeordnet. Hierin hätte er verdient, von allen unsern philosophischen Schriftstellern nachgeahmt zu werden. Es ist auch kein Zweifel, daſs dieses und andere *Bonnetische* Werke zur Bildung des guten philosophischen Styls unter uns Deutschen vieles beygetragen, so wie durch die interessanten Beobachtungen, die es enthält, das Studium der *Empirischen* Psychologie in Deutschland befördert worden ist.

Bonnets philosophische Schriften, besonders sein *Eſsai de Psychologie* und seine *Palingenesie* enthalten sehr viel *Leibnitzische* Philosophie. Sein *unzerstörbarer Keim* (germe impérissable) wodurch er die Unsterblichkeit der Seele, besonders die nach dem Tode fortdaurende *Persönlichkeit* begreiflich zu machen sucht; seine Theorie von den *Wundern*, seine *Leiter* von der *Gradation der Wesen*, sein Beweis von dem *Daseyn Gottes* u. s. w. sind im Grunde nichts als theils Erweiterungen, theils leichtere Expositionen, theils glückliche Anwendungen Leibnitzischer Ideen. — Und dieses muſs, dünkt mich, für die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie selbst bey denen, die sie nicht kennen, ein günstiges Vorurtheil erregen:

denn es mag nun *Bonnet* durch eigenes Nachdenken auf jene Ideen gekommen, oder durch Lesung Leibnitzisch- und Wolffischer Schriften darauf geleitet worden seyn; so ist diess immer ein Beweis, entweder dass sie in dem Kopf eines forschenden Philosophen sich natürlich und von selbst entwickeln, oder dass sie wenigstens, auch ohne mündlichen Unterricht leicht gefasst und selbst in einer fremden Sprache mit aller Klarheit können dargestellt werden.

So bescheiden *Bonnet* bey seinem Philosophiren ist, und so sehr er überall, bey Errichtung seines Systems, auf die für das menschliche Geschlecht wichtigen Wahrheiten Rücksicht nimmt, und sie darin zu verweben sucht; so kühn geht *Hume* in seinem *Versuch über die menschliche Natur* zu Werk, und so wenig bekümmert er sich darum, ob die Resultate seiner Speculationen den angenommenen Wahrheiten günstig oder nachtheilig sind. In diesem sonderbaren Werke wechseln, wie wir sogleich sehen werden, die feinsten, scharfsinnigsten und richtigsten Gedanken mit dem seichtesten Geschwätz, den grundlosesten Behauptungen und den elendesten Sophistereyen ab, und der Skepticismus wird darin so weit getrieben, dass er endlich dem Verfasser selbst ungereimt und unerträglich vorkommt. Aber die Schreibart ist vortreflich. [*Hume.*]

Man kann sagen, dass *Hume* alle seine Vernunft aufgeboten, um die *Vernunft* von dem Throne, den sie bisher in der Metaphysik behauptet hatte, zu stürzen, oder vielmehr sie ganz zu vernichten, und *Sinne* und *Einbildungskraft* an ihre Stelle zu setzen. Er sagt ausdrücklich: „die Einbildungskraft ist der letzte

Schiedsrichter aller philosophischen Systeme" (S. 442. *). Aber wie unzuverlässig die Aussprüche dieses Richters sind, giebt er selbst dadurch genug zu erkennen, daſs er den Sinnen, mithin auch der Einbildungskraft, aus bekannten skeptischen Gründen, alle Wahrheit und Zuverläſsigkeit abspricht; so daſs man sagen kann, er habe die ganze menschliche Erkenntniſs zu zerstören versucht. —. Es ist doch der Mühe wehrt, den *Humischen Skepticismus*, der so viel Aufsehen in der philosophischen Welt gemacht, und zu dem gegenwärtigen Zustande der Metaphysik in Deutschland Anlaſs gegeben hat, in seinen Haupt-Momenten darzustellen

Hume geht von dem Satz aus: daſs alle unsere Vorstellungen sich in zwey Classen eintheilen lassen, die sich durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die *lebhaftern* heiſst er *Impressionen:* diese sind entweder *äuſserliche* z. B. sehen, hören, fühlen; oder *innere,* z. B. begehren, verabscheuen, hassen. Die *schwächern* Vorstellungen nennt er *Ideen* oder Begriffe: Diese sind nichts anders als Abdrücke oder *Kopeyen* der *Impressionen* (S. 25.). Am Ende laufen also alle unsere Vorstellungen auf *äuſsere* oder *innere Impressionen* hinaus; und wenn uns eine Idee verdächtig scheint, so dürfen wir nur fragen: von welcher Impression stammt sie ab? Können wir keine ihr entsprechende Impression angeben; so dient dieſs zur Bestätigung unsers Verdachts

*) Ich citire hier die gute Uebersetzung, die uns H. Prof. Jacob von dem Humischen Werke geliefert hat; welches ich auch im folgenden thun werde.

(S. 30.) — *Hume* giebt sich nicht viel Mühe, diese Eintheilung der Vorstellungen, (auf welche doch alles ankommt!) zu rechtfertigen, ohne Zweifel, weil er sie in der *Lockischen* Philosophie, die in England herrschend war, hinlänglich gegründet glaubte, und daher in dieser Hinsicht von seinen Landsleuten keinen Widerspruch besorgte. Er hat sich auch in seiner Erwartung nicht betrogen. Seine Gegner *Oswald*, *Beattie*, *Reid* griffen ihn nicht von dieser Seite an: und selbst in Deutschland, wo man diese schwache Seite des Humischen Skepticismus besser hätte bemerken sollen, wo aber die *Lockische* Theorie von dem Ursprunge der Vorstellungen gleichfalls sehr gangbar war, erstaunte man mehr über die Kühnheit des skeptischen Athleten, als daſs man es gewagt hätte, sich in einen ordentlichen Kampf mit ihm einzulassen.

Nach dieser Eintheilung der Vorstellungen war es nun *Hume* nicht schwer, nicht nur die *objective Realität der allgemeinen Begriffe*, sondern so gar *ihr Daseyn in der Seele* wegzuräsoniren, und sie für Undinge zu erklären. „Denn (fragt er) was für eine Impression entspricht den allgemeinen Ausdrücken *Tausendeck*, *Tugend*, *Kraft* u. s. w.? Er behauptet mit *Berkley*, daſs „alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewissen Ausdruck hänge, der ihnen eine *ausgedehntere Bedeutung* gebe, und mache, daſs man sich gelegenheitlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich seyen:“ und er hält dieses für eine der *wichtigsten* und *gröſsten Entdeckungen*, die in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden seyen (S. 51.). Da es aber doch darauf ankommt, zu erklären, warum wir diese Begriffe *über*

ihre Natur ausdehnen, d. i. sie als allgemein behandeln; so sagt *Hume,* dafs wir alle ihre möglichen Grade von Quantität und Qualität wenigstens in so weit *sammeln,* als sie zu den Zwecken unsers Lebens dienen. „Mit dem Wort erwache der individuelle Begriff; mit diesem die übrigen, die mit demselben nach den Gesetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succession u. s. w. verbunden seyen: unsere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern: wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und *täuschen* uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Diese Täuschung beruhe also, so wie das ganze Geschäft, auf der *Einbildungskraft* und *Gewohnheit* [*]).

In den Abschnitten von *Raum* und *Zeit* hat *Hume* es hauptsächlich mit den Mathematikern zu thun: diese werden noch weniger mit ihm zufrieden seyn, als die Metaphysiker. „Raum und Zeit sind nicht ins Unendliche theilbar, *denn* unsere endliche Vorstellungskraft kann sich nicht das Unendliche vorstellen." „Der Raum löfst sich in einfache Puncte auf, und zwar sind diese Puncte gefärbt und undurchdringlich." (S. 92) „Das Princip der *Congruenz* ist ganz unschicklich, die Gleichheit der Figuren zu beweisen, denn wir können ja die *Berechnung der Puncte nicht wahrnehmen.*" (S. 103.) „Die Linie wird durch die *Anzahl ihrer Puncte* bestimmt, und folglich ist eine Linie der andern gleich, wenn die Zahl der Puncte in beyden gleich ist." (S. 101.) „Doch darf man sich, wie *Hume* bescheiden hinzusetzt, von diesem *neuen Mafsstab* nicht viel Nutzen versprechen. Daraus, dafs wir keinen deutlichen bestimmten Begriff von der

geraden Linie und der *obern Fläche* haben, schliefst *Hume*, dafs „die ganze Geometrie ungewifs sey." (S. 112.) Er glaubt, dafs „zwey gerade Linien, die sich lange genug gegen einander neigen, wohl ein *gemeinschaftliches Segment* haben können, so sehr auch unsere Begriffe uns von dem Gegentheil zu versichern scheinen." (S. 148.) Warum sollte auch *Hume* solches nicht für möglich halten? Sinne und Einbildungskraft haben ja nichts dagegen; und die *allgemeinen Begriffe* haben aus der Geometrie, so wie aus der Philosophie ihren Abschied bekommen. — Uebrigens ist „der *Raum* nichts anders, als die Idee sichtbarer oder fühlbarer Puncte, die nach einer gewissen Ordnung gestellt sind" (S. 117.) und „die *Zeit* nichts anders als die Art und Weise, in welcher gewisse reale Objecte wirklich sind." (S. 138.) Aber zum Unglück „fehlen uns auch hier die correspondirenden *Impressionen* (S. 139), und wir werden daher genöthiget seyn, die Begriffe von Raum und Zeit für Täuschungen anzusehen, die durch *Einbildungskraft* und *Gewohnheit*, diese so fruchtbare Humische Principien, erzeugt worden sind.

Von Raum und Zeit geht *Hume* zum dem Begriff der *Existenz*, besonders der *äufsern*, über: und da ist es ihm sehr evident, dafs jede Idee, die wir formiren, die Idee eines *Seyns*, und die Idee eines *Seyns* jede Idee sey, die wir formiren (S, 142.) d. i. jede Vorstellung existirt; und existiren ist nichts anders als vorgestellt werden. „Wer dieses nicht zugeben will, mufs eine besondere *Impression* ausfündig machen, von welcher der Begriff der Wirklichkeit abgeleitet ist: eine solche Impression gibt es aber nicht." (Ebend.) Und „da dem Gemüthe nichts ge-

genwärtig ist, als Wahrnehmungen und Vorstellungen; so haben wir auch keinen Grund, ein *äufseres* Daseyn anzunehmen, und das Universum existirt blofs in unserer Einbildungskraft." (S. 144.) Was *Hume* aus den Eigenschaften der Körper mache, ist leicht zu errathen: er stimmt hierin ganz dem *Berkley* bey, und ist consequenter als *Locke*, der die sogenannten *ursprünglichen Qualitäten* dem Körper als etwas reelles beylegte. Woher entsteht nun aber die Täuschung, dafs wir nach dem Gemeinsinn, und der Vernunft zum Trotz, gewissen Vorstellungen ein *fortdauerndes Daseyn* beylegen, und sie von den Fictionen der Einbildungskraft unterscheiden? Das kommt nach *Hume* von dem gröfsern Grad ihrer *Lebhaftigkeit*, *Solidität*, *Festigkeit*, *Beständigkeit*, (denn die Ausdrücke sind hier schwer zu finden;) her (S. 200.); und zwar geht hier das Gemüth von einer gegenwärtigen Impression zu einer mit derselben associirten Idee über. Und da solches nicht durch Schlüsse, sondern durch eine blofse *Gewohnheit* geschieht; so kann man es *Glauben* nennen. Das Daseyn der Körper beruht also auf einem *Glauben* (S 197.) — Etwas dunkleres und minder Befriedigendes über diese Materie erinnere ich mich nirgends gelesen zu haben. Die Vergleichung zwischen *Roman* und *Geschichte* (S. 202.), wodurch *Hume* seine Theorie zu bestätigen sucht, beweifst gerade ihre Unrichtigkeit, und hätte ihn auf eine ganz andere Erklärung führen sollen. Er scheint auch am Ende (S. 252.) ein anderes Criterium von der Realität der Objecte anzunehmen, indem er den Grund des Unterschiedes zwischen einer *ernsthaften Ueberzeugung* und dem *poetischen Enthusiasmus* in die *Reflexion* und die *allgemeinen Regeln setzt*, und (S. 389.)

sich

sich auf den *Zusammenhang* und die *regelmäſsige Abhängigkeit* der Erscheinungen beruft.

Nun kommt *Hume* auf die Lehre von der *Wahrheit* und *Wahrscheinlichkeit:* und nachdem er über die verschiedenen Grade der Gewiſsheit in der *Geometrie* auf der einen Seite, und der *Arithmetik* und *Algebra* auf der andern, viel scharfsinniges, und nach meinem Urtheil richtiges gesagt (S 148); so untersucht er die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung*. Diese Abhandlung ist die wichtigste in dem Humischen Werk, weil diese Begriffe in die ganze menschliche Erkenntniſs eingreifen. Der Skepticismus sucht hier das eigentliche Fundament, worauf das Gebäude der Vernunft ruht, zu unterminiren, unbekümmert, ob es über ihm zusammenstürzen, und ihn unter seinen Ruinen begraben werde.

Hume unterscheidet zuvörderst die Verhältnisse der *Identität*, der *Zeit* und des *Raums* von dem *Caussalitätsverhältniſs*, und bemerkt von dem letztern, daſs es *über die Sinne* hinausgehe, und uns nicht von Wirklichkeiten und Dingen belehren könne, die wir weder sehen, noch fühlen (S. 155.). „Wenn Dinge, fährt er fort, als Ursache und Wirkung angesehen werden; so müssen sie zwar (unmittelbar oder mittelbar) an einander *gränzen*, und eins muſs *vor* dem andern *hergehen:* aber *Contiguität* und *Succession* sind nicht die einzigen Bedingungen dieses Verhältnisses: es muſs noch der Begriff der *nothwendigen Verknüpfung* zwischen Dingen, die wir Ursach und Wirkung nennen, hinzukommen. „Welches ist nun die *Impression*, woraus der Gedanke entsteht, daſs die Wirkung nothwendig mit der Ursache verknüpft ist? und worauf beruht der allgemeine Satz,

dafs jedes Ding, dessen Existenz einen Anfang hat, auch eine Ursache haben müsse?“ „Da wir keine Impression angeben können, woraus dieser Begriff unmittelbar erzeugt würde, indem keine der bekannten Eigenschaften der Körper den Begriff der Caussalität enthält; so ist der Satz nicht intuitiv.“ Er ist aber auch nicht demonstrativisch-gewifs; denn Ursache und Wirkung sind verschiedene Begriffe, und alle verschiedene Begriffe lassen sich durch die *Einbildungskraft* trennen (S. 165.) „Auch hält der *Hobbesische, Clarkische* und *Lockische* Beweis die Prüfung nicht aus (S. 165. ff.) „Es bleibt also nichts übrig, als den Grund dieser Nothwendigkeit darin zu suchen, dafs wir das, was wir Ursache und Wirkung nennen, in der *Erfahrung beständig mit einander verknüpft gefunden haben.*“ „Durch diese beständige Verknüpfung haben sich die Ideen in der *Einbildungkraft* so dichte an einander gelegt, und so innig verbunden, dafs, so oft die eine in uns wiederum gegenwärtig wird, auch die andere als ihre Folge oder Begleiterin, mit hervortritt; so wie wir, kraft der genauen und innigen Verbindung unserer Worte mit den Begriffen, ohne alle Reflexion, und durch eine Art von Stofs, von jenen zu diesen übergehen, dafs nicht ein Augenblick zwischen dem Hören des einen und dem Denken des andern verfliefst.“ (S. 191.) „So sind *Association der Ideen* und *Gewohnheit* die einzigen und wahren Quellen der *Caussalität*, und in ihnen allein ist der Grund der Nothwendigkeit dieser Art von Verknüpfung zu suchen.“

Um aber doch seiner Theorie, nach welcher alle Ideen *Kopeyen von Impressionen* sind, einigermafsen getreu zu bleiben, sagt *Hume*, dafs, „obwohl durch

die öftere Wiederholung ähnlicher Fälle, in welchen wir die Caussal-Verknüpfung wahrnehmen, in den Objecten keine neue Eigenschaft hervorgebracht werde, woraus die Idee entstehen könnte, doch die *Bemerkung dieser wiederholten Aehnlichkeit eine neue Impression in dem Subject oder in dem Gemüth hervorbringe,* welche das wahre Muster dieser Idee oder dieses Begriffs sey.“ (S. 329.) Die Seele ist es also *allein,* die den Begriff der Caussalität bildet: er ist etwas bloſs subjectives, und ein Geschöpf der Einbildungskraft, dem lediglich nichts in den Objecten entspricht, und auch nichts entsprechen kann, weil die Bestimmung des Denkens nicht den von uns verschiedenen Dingen zukommen kann (S. 335.). Was das Schlimmste ist, so liegt dieser Begriff nicht etwa *a priori* in der Seele, wodurch seine Nothwendigkeit vielleicht noch gerettet werden könnte; sondern er ist durch *Erfahrung* und *Gewohnheit* entstanden, und hätte eben so gut auch nicht entstehen können.

Ich muſs bekennen, daſs mir diese *Humische* Deduction von dem Begriffe der *Caussalität* nichts weniger als gründlich scheint. *Hume* hat zwar den Knoten stark genug geknüpft, und die Schwierigkeit der Sache recht fühlbar gemacht: allein wenn er es nun unternimmt, dieses Phänomen der menschlichen Natur, (denn für weiter als ein Phänomen hält er die Sache nicht,) zu erklären; so kann ich mit seiner Erklärung unmöglich zufrieden seyn. Erstlich ist es gegen die Erfahrung, daſs der Begriff der Caussalität erst durch eine *Menge* ähnlicher Wahrnehmungen gebildet werde, indem er sich bald genug bey Kindern entwickelt, die noch keine groſse Menge von solchen Wahrnehmungen gemacht haben. Und doch ist eine

solche Menge ähnlicher Fälle nach der Humischen Theorie nöthig, um eine *so feste* Association von Begriffen, und eine *so starke Gewohnheit* zu bilden, dafs die Seele nothwendig, und durch einen unaufhaltsamen Hang, von dem einen zu dem andern übergehe. Wir unterscheiden auch sehr deutlich diejenige Verknüpfung, die durch blofse öftere Wiederholung, wie z. B. bey Erlernung unserer Sprachen, gemacht wird, von derjenigen, wo wir zwey Dinge in eine Caussalverknüpfung setzen. — Hernach ist mit diesem allen die Entstehung der *Idee* oder des Begriffs selbst noch nicht erklärt: denn ich begreife höchstens, dafs die Seele die Dinge, die wir Ursache und Wirkung nennen, mit einander unzertrennlich verknüpft; aber ich frage nun weiter: woher bekomme ich den *besondern Begriff der Caussalität?* Warum entsteht dieser Begriff nicht eben so gut dadurch, dafs wir *Wörter* und *Ideen* mit einander verknüpfen? Hier ist ja auch *Association* und *Gewohnheit*, folglich auch eine subjective Impression. Warum ist es aber noch keinem Menschen eingefallen, zu sagen, das Wort *Baum* sey die Ursache von der correspondirenden *Vorstellung des Baums?* — Und wenn der Geometer aus dem Satz A den ihm vorher *unbekannten* Satz B *herausdenkt*, und einen in dem andern *gegründet* findet; wo ist da die *Association der Begriffe?* und was trägt die *Gewohnheit* dazu bey, dafs der Geometer auf einmal von einer Idee zu der andern mit einer so unwiderstehlichen Nothwendigkeit übergeht?

Es sey mir bey dieser Gelegenheit erlaubt, über *Humens* Verfahren eine Reflexion zu machen, wovon sich die Anwendung auch auf einige unserer heuti-

gen Philosophen machen läſst. Man hat es ihm zum Verdienst angerechnet, daſs er mit so vieler *Kühnheit* seine Schlüsse aus den einmal angenommenen und festgesetzten Principien verfolgt, und sich seiner Skepsis so frey überlassen habe, unbekümmert, wohin sie ihn führen, und ob das Wichtigste von dem, was bisher für Wahrheit gehalten worden, darüber verlohren gehen werde. Das wäre nun nicht zu tadeln, und ein Beweis „von einer auſserordentlichen Wahrheitsliebe, wenn *Hume* seine paradoxen Behauptungen so *bewiesen* hätte, oder so hätte beweisen können, daſs gar kein Zweifel dabey Statt fände; wie solches der Fall bey den mathematischen Demonstrationen ist. Denn wenn man uns z. B. mathematisch oder durch eine algebraische Formel bewiese, daſs *Gott nicht existire;* so müſsten wir uns solches freylich gefallen lassen, und auf einen Satz Verzicht thun, der offenbar falsch wäre. Aber dieſs ist bey diesem, wie bey andern dergleichen Sätzen, *der Natur der Sache nach*, unmöglich: und da dünkt mich, sollte ein Philosoph doch auch einige Rücksicht auf das *Interesse der Menschheit* nehmen, und sich seinen Schlüssen, zumal wenn sie aus nicht genug geprüften Grundsätzen gezogen werden, nicht so *ganz unbekümmert* überlassen. Dadurch, daſs *Hume* aus der Caussalität etwas bloſs *subjectives*, und im Grunde *zufälliges* macht, wovon wir nicht wissen, ob es uns morgen noch so vorkommen werde, vernichtet er unsern Begriff von der *Gottheit*, und untergräbt das *Fundament der menschlichen Erkenntniſs*. Nun läſst sich aber eine solche bloſse Subjectivität *nicht beweisen*, und ein jeder Beweis davon, wenn er auch noch scharfsinniger wäre, als der *Humische*, wird seine schwachen Seiten haben,

und unbefriedigend seyn. Hätte *Hume* bloſs gesagt, der Begriff der *Caussalität* habe etwas unbegreifliches, man könne seine Objectivität nicht deutlich darthun u. s. w. so würde er etwas gesagt haben, worin vielleicht viele Philosophen mit ihm übereinstimmen, und woraus keine so bedenkliche Folgen flieſsen; denn auf Unbegreiflichkeiten stöſst man am Ende doch in der Philosophie. Aber er *leugnet* die Objectivität der Caussalität: er reducirt sie auf bloſse *Association* der Begriffe und auf *Gewohnheit:* mit Einem Wort, der *Skeptiker dogmatisirt,* und zwar zum Nachtheil dessen, was uns bisher wichtige Wahrheit war. Dadurch giebt er denn eben so wohl Blöſsen, als der Dogmatiker, nur mit dem Unterschied, daſs dieser bey seinem Dogmatisiren Rücksicht auf das Interesse der Menschheit nimmt, da hingegen der Skeptiker ein Vergnügen daran zu finden scheint, die ganze menschliche Erkenntniſs zu zerstören. Aber (wird man sagen) *Hume* war vielleicht von der Richtigkeit seiner Deduction überzeugt? — Ich zweifle sehr daran, denn er hatte Scharfsinn genug, um das Unzureichende seiner Erklärung einzusehen. Auch sagt er selbst bey dem Beschlusse seines Werks: „bey jedem Schritte den ich thue, stocke ich, und bey jeder neuen Reflexion fürchte ich einen Irrthum oder eine Ungereimtheit in meinen Schlüssen.“ — „Kann ich wohl darauf rechnen, wenn ich alle angenommene Meynungen verlasse, daſs ich der Wahrheit folgen werde? (S. 511.) — Diese letztere Frage ist, dünkt mich, sehr natürlich, und deutet an, wie ungereimt der Skeptiker verfährt, der zugleich dogmatisirt. — Das Einzige, was sich noch zu *Humens* Entschuldigung sagen läſst, ist, daſs er künstliche Knoten geknüpft habe,

um sie lösen zu lassen, und den Wahrheitsforschern dadurch Stoff und Gelegenheit zu neuen und schärfern Untersuchungen zu geben.

Wie es nun mit dem Humischen *Criterium der Wahrheit* beschaffen seyn werde, läſst sich leicht daraus abnehmen, daſs nach *Hume* am Ende alles auf *Impressionen, Ideen - Association* und *Gewohnheit* hinausläuft. Oben (S. 149) hatte er zwar gesagt, daſs „Algebra und Arithmetik noch die einzigen Wissenschaften seyen, in welchen wir eine Kette von Schlüssen bis zu dem höchsten Grade der Feinheit fortführen, und doch eine *vollkommene Genauigkeit* und *Gewiſsheit* behalten können.“ Aber, es sey nun, daſs der Skeptiker solches vergessen, oder indessen seine Meynung geändert habe; so heiſst es jetzo (S. 364.). „kein Algebraist und kein Mathematiker ist so erfahren in seiner Wissenschaft, daſs er ein völliges Vertrauen auf eine Wahrheit, die er erst entdeckt hat, setzen, oder sie für etwas mehr als bloſse Wahrscheinlichkeit ausgeben könnte. „Wenn ich von einem Grundsatz überzeugt bin; so ist dieses nur ein Begriff, der stärker auf mich wirkt: und wenn ich einer Reihe von Beweisen vor der andern den Vorzug gebe; so entscheide ich bloſs nach dem *stärkern Einfluſs* des einen oder des andern *Gefühls*.“ (S 213.) Mit einem Wort: „alles Wissen löſst sich zuletzt in Wahrscheinlichkeit auf; und da das erste Urtheil, welches aus der Natur des *Objects* genommen ist, durch ein anderes aus der Natur des *Verstandes* berichtiget werden muſs, *der Verstand aber trüglich ist;* so muſs mit jeder neuen Prüfung, die Wahrscheinlichkeit abnehmen, bis endlich unser *Glaube*, er mag an-

fangs noch so stark und lebhaft gewesen seyn, *in Nichts verschwindet.*" (S. 368.)

Aus dem Bisherigen folgt nun, dafs *Immaterialität der Seele* ein Hirngespinnst ist. „Wir haben keinen Begriff von der Seele, weil wir keine *Impression* von ihr haben." Die Begriffe von *Substanz* und *Inhäsion*, folglich auch die Fragen über die objective Beschaffenheit der Seele, haben keinen Sinn" (S. 454. ff.) „Man hat auch nicht nöthig, eine Substanz anzunehmen, die die Vorstellungen trage: denn da unsere Vorstellungen von einander und von jedem andern Ding in der Welt verschieden sind; so können sie *abgesondert existiren*: sie können also selbst *Substanzen* genennt werden." (S. 456.) „Auch darf man nicht fragen, *wo* denn die Vorstellungen existiren: denn ein Object kann existiren, ohne *irgendwo* zu seyn;" ja man kann es sich schlechterdings nicht an einem gewissen *Orte* vorstellen" (S. 460.). Diefs sind, nach meinem Urtheil, sehr scharfsinnige Gedanken, und Beweise von *Humens* metaphysischem Genie: aber wie sehr ist alles dieses von demjenigen verschieden, was *Crusius* und *Lambert* über die *Substanz* gesagt haben! — *Hume* fürchtet auch bey diesen Behauptungen die Anklagen der Philosophen und Theologen nicht, und die Art, wie er sich gegen dieselben verwahrt, hat eine überraschende Originalität: er wälzt den Vorwurf der *Impietät* auf sie zurück, und macht sie alle zu Spinozisten. „Denn, sagt er, wenn Sonne, Mond und Sterne; Erde, Meere, Pflanzen, Thiere und Menschen, in der Seele, als in einer *einfachen Substanz* vorhanden sind; so ist es auch möglich, dafs diese Dinge, und alle Theile des Weltalls, blofse *Modificationen einer und ebenderselben*

untheilbaren Substanz sind. „Wer das eine behauptet, muſs mit *Spinoza* auch das andere behaupten: und so ist die gewöhnliche Meynung der Philosophen von der einfachen Seelen-Substanz im Grunde von dem Spinozismus nicht unterschieden.“ (S. 472.)

Endlich wird auch, wie nach dem Bisherigen wohl zu erwarten war, unsere *persönliche Identität* für eine Täuschung der Einbildungskraft erklärt: denn „welches ist die *Impression*, wovon diese Idee die Kopey wäre? „Alles, was ich bey mir entdecke, sind *Vorstellungen;* mein Selbst kann ich nie ohne Vorstellung ertappen“ (S. 488.) „Ich bin nichts als ein *Bündel* oder eine *Sammlung* von verschiedenen Vorstellungen, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen, und in einem beständigen Flusse und einer continuirlichen Bewegung sind.“ (S. 490.) „Die Identität, die wir dem Gemüthe beylegen, ist bloſs ein erdichtetes Etwas, und mit derjenigen Identität, welche wir den vegetabilischen und thierischen Körpern zuschreiben, von gleicher Natur. (S. 501.) Sie wird bloſs durch eine auf *Gewohnheit* gegründete Ideen-Association formirt.“ (S. 502.) —

Und so wäre durch den Humischen Skepticismus das Wichtigste in der menschlichen Erkenntniſs, ja die menschliche Vernunft selbst zerstört; denn Hume sagt endlich (S. 518.) gerade heraus, daſs uns keine Wahl zwischen einer *falschen* Vernunft und *gar keiner*, gelassen sey. — Wem dieses etwa bang machen sollte, der wird vielleicht durch die Humische (freylich etwas unerwartete) Versicherung wieder beruhiget werden, daſs die *Natur* zum voraus dem Skepticismus auf das kräftigste entgegengearbeitet habe, (S. 519.) und daſs die *moralischen* und die von der *Analogie der Natur*

hergenommenen Beweise *gleich streng* und *überzeugend* seyen. (S. 486.)

Niemand hat so gründliche Bemerkungen über die Humische Erklärung des *Caussalitätsverhältnisses* gemacht, und das Unzulängliche davon so gut gezeigt, als Herr *Tetens* in seinen *Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*: ein grosses und wichtiges Werk, das gegen das Ende dieses [*Tetens*.] Zeitraums erschien. H. *Tetens* befolgt in der Psychologie die beobachtende Methode, die nach meinem Urtheil die einzig-gute ist, und ohne welche sich von der Seele eben so wenig als von dem Körper erkennen läßt. „Er nimmt die Modificationen der Seele so, wie sie durch das Selbstgefühl wahrgenommen werden: er beobachtet sie mit scharfem und ganz auf seinen Gegenstand gehefteten Blick, und wiederholt die Beobachtungen unter abgeänderten Umständen: er bemerkt die Entstehungsart der Seelen-Modification und die Gesetze, nach welchen sie geschehen. Alsdann vergleicht er die Beobachtungen, und löset sie auf, um die einfachsten Vermögen und Wirkungsarten, und deren Beziehung auf einander zu finden.“ Daß hiebey nicht nur Facta gesammelt, sondern auch *geschlossen* werden müsse, versteht sich von selbst; denn wie würde man sonst zu einer *Theorie* kommen, die am Ende doch die Frucht der psychologischen Untersuchungen seyn soll? Aber wenn H. *Tetens* aus seinen Beobachtungen Schlüsse zieht, es mögen nun strenge, oder bloſs analogische seyn; so geschieht es mit vieler Vorsicht, und nicht zu Gunsten einer zum voraus angenommenen Hypothese. — Dieſs ist unstreitig eine bessere, aber freylich auch mühsamere Methode, als wenn man seine Psychologie mit

der Eintheilung der Vorstellungen in *Impressionen* und *Kopeyen von Impressionen*, oder mit Voraussetzung von *Gehirnsfibern, und ihrem mit den Ideen harmonirenden Spiel* anfängt.

H. *Tetens* untersucht zuvörderst die Natur der *Vorstellungen,* weil in ihnen die Seele sich am deutlichsten offenbart. Bekanntlich hat das Wort *Vorstellung* in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie eine gar weite Bedeutung, und bezeichnet alles, was in der Seele vorgeht. H. *Tetens* stellt (S. 8. ff.) eine lehrreiche, und jener Philosophie nicht zum Nachtheil gereichende Kritik darüber an, und schränkt hernach, zu Folge der gemachten Beobachtungen, die Vorstellungen auf *die von den Seelen-Modificationen zurückgebliebenen, und auf dieselben sich beziehende Spuren ein, welche durch innere Ursachen wieder hervorgezogen oder entwickelt werden können.* Dieses zeigt er zuerst an den *Gesichts-* und *Gehörs-Vorstellungen,* und sodann an den Vorstellungen der übrigen *äussern* Sinne (S. 40. ff.). Die ihrer Natur nach schwächeren Vorstellungen des *innern Sinnes* machen Schwierigkeiten: aber H. *Tetens* beweisst aus Beobachtungen, dass auch unsere Affecten, unsere Willens-Bestrebungen, ja selbst unsere Denkthätigkeiten solche Spuren iu uns zurücklassen, welche durch die Eigenmacht der Seele, und ohne Mitwirkung der ersten Ursache, wieder hervorgebracht werden können. Es ist diess eine der tiefsinnigsten Untersuchungen in dem ganzen Werk. — So bekommt der Begriff der *Vorstellungskraft* zwar keinen so weiten Umfang, als in der Leibnitzischen Philosophie, aber doch einen ungleich-weitern, als was man insgemein durch *Einbildungskraft* versteht. Die *Gesetze* dieser Kraft wer-

den nun entwickelt, und es wird auf eine scharfsinnige Art gezeigt, daſs die bekannten Gesetze der *Ideen - Association* (wodurch die Engländer in der Psychologie, so wie durch die *Attraction* in der Physik, alles erklären wollen;) nicht hinreichen, die ganze Folge der Vorstellungen in der Seele zu bestimmen. (S. 108. ff.) Die *Dichtkraft* wird sodann auf eine auch für die schönen Wissenschaften fruchtbare Art entwickelt (S. 115. ff), und nach einer über die *Homogeneität* der Dinge angestellten tiefen metaphysischen Untersuchung, wird gezeigt, daſs jene Kraft ein eigentlicher Zweig der Vorstellungskraft sey. (S. 142. ff.) — Uebrigens sind die *dunkeln Vorstellungen* in diesem Abschnitt auf eine ganz neue Art behandelt, und die Leibnitzische Theorie davon durch Beobachtungen und Schlüsse bestätiget worden.

Ein eben so feiner Beobachter ist *Tetens* bey der Untersuchung des *Empfindens*. und *Fühlens*. Er giebt die unterscheidende Merkmale davon an (S. 170. ff.), wobey die schwere Frage erörtert wird, ob *wirken* und *leiden* in der Seele wesentlich von einander unterschieden sey, und ob beydes zugleich und neben einander vorhanden seyn könne. Obgleich H. *Tetens* nur das *Absolute* für einen unmittelbaren Gegenstand des Gefühls hält (S. 191.); so giebt es doch, nach ihm, auch ein *Gefühl der Verhältnisse* der Einerleyheit und Verschiedenheit, der Folge, der Lage, der Verbindung, der Abhängigkeit, des Schönen, Wahren und Guten (S. 190.). Dieser Abschnitt ist besonders merkwürdig, weil durch die *Tetensche* Deduction diese Verhältnisse am Ende auf etwas *bloſs Subjectives* hinauslaufen: denn sie bestehen in *Beziehungen*, und diese werden allein von der Seele gemacht und empfun-

den (S. 191. ff. vergl. S. 356.). Sollte hier nicht der tiefsinnige Mann, zu Gunsten des *Lockischen* Satzes, „daſs alle unsere Ideen aus Empfindungen entstehen," über die Gränzen der Beobachtung hinausgegangen seyn? —

Der Abschnitt von den *Empfindnissen* oder *angenehmen Empfindungen* (S. 220. ff.) ist einer der vortreflichsten. Der Verfasser zeigt sehr schön gegen den *Helvetius* und andere, daſs das körperliche Vergnügen nicht die einzige Quelle der menschlichen Glückseligkeit ist, und daſs das Epikurische System auf einer sehr einseitigen Betrachtung der menschlichen Natur beruht. Eben so gut wird (S. 249. ff.) erklärt, wie unangenehme Empfindungen in der Vorstellung angenehm, und angenehme unangenehm seyn können; eine Theorie, ohne welche die Frage: ob das *Uebel in der Welt* überwiegend sey oder nicht; sich nicht gehörig beantworten läſst.

Nun wird (S. 262. ff.) das *Denken*, oder das Vermögen, die *Verhältnisse der Dinge zu erkennen*, abgehandelt. Zur Probe, mit welchem Scharfsinn der Vf. dieses wichtige Seelenvermögen untersucht, will ich die Stufen hersetzen, die er bey der Bildung unserer *Verhältniſsbegriffe*, entdeckt hat. (S. 309.)

1) Das erste sind die *Denk-Actus*, welche nach gewissen nothwendigen Gesetzen der Denkkraft, unter gewissen Umständen, in jedem Menschenverstande vorgehen, und *gefühlt* werden.

2) Hieraus entstehen die *Vorstellungen von Verhältnissen*, und zwar anfangs die einzelnen, sodann die *allgemeinen*.

3) Nun bilden sich erst, wenn das *Gewahrnehmen* hinzukommt, die *Verhältniſs-Ideen* und die *Verhältniſs-Begriffe*, welche endlich

4) wiewohl mit vieler Mühe, und mit Gefahr des Irrens, von dem Psychologen untersucht, und zu deutlichen Verhältnifs-Ideen erhoben werden.

Diese ganze Analyse, (wobey man freylich dem tiefsinnigen Verfasser nur mit Mühe und grofser Anstrengung folgen kann;) mufs in dem Werke selbst nachgelesen werden. Um dem Vorwurfe der Spitzfündigkeit, den man ihm etwa machen möchte, vorzukommen, bemerke ich nur, dafs offenbar zwischen dem *Denken*, und dem *Wahrnehmen des Denkens* ein grofser Unterschied ist. Das Kind denkt früh genug: aber wie lange steht es nicht an, bis es die Wörter *denken*, *schliefsen*, *folgen* u. s. w. verstehen lernt: ein Beweis, dafs die *Idee vom Denken* in seiner Seele lange nicht *hervorstechend* und *allgemein genug* vorhanden ist, um sie an ein Zeichen knüpfen zu können.

Aus der Theorie des Verfassers vom *Empfinden*, *Vorstellen* und *Denken* läfst sich nun begreifen, wie er in Ansehung des *Ursprungs unserer Ideen* mit *Locken* und *Leibnitzen* zugleich übereinstimmen konnte. „Der Stoff aller unserer Ideen, selbst unserer Verhältnifs-Begriffe, sind die äufsern oder innern Empfindungen.“ (S. 336. ff.) Darin hatte *Locke* ganz recht: und da er auch die *Reflexion* als eine Ideen-Quelle annahm; so mufste er zu dem Aristotelischen Grundsatze: *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, nothwendig die Leibnitzische Einschränkung: *excepto ipso intellectu*, hinzudenken, ob er wohl solches nicht ausdrücklich gesagt hat.“

Aus der *Vergleichung der verschiedenen Aeufserungen der Denkkraft* (S. 346. ff.) bemerke ich nur die Erklärung von *Raum* und *Zeit*; zweyer Begriffe,

die, wie H. *Tetens* (S. 360.) sehr naiv sagt, den Metaphysikern *so viel Kreuz verursacht haben.* Nach des Vf. Theorie vom *Denken* giebt es nämlich *Verhältniſs-Ideen ohne Ideen der sich auf einander beziehenden Dinge.* Der Actus des Beziehens wird klar genug wahrgenommen: aber die *Objecte* selbst nicht. So geht es mit Raum und Zeit. Wir beziehen die coexistirenden und successiven Dinge auf einander, ohne sie von einander zu unterscheiden, und besonders wahrzunehmen. Die Beziehungsgefühle flieſsen zusammen, und der ganze Actus wird wahrgenommen. Hiebey sagt H. *Tetens* (S. 360.), daſs die Begriffe von einem *ganzen unendlichen Raum*, und einer *unendlichen Zeit* Grundbegriffe im menschlichen Verstande seyen: welches ich in Hinsicht auf die *neuere Philosophie*, die beynahe das Nämliche sagt, hier anführe.

S. 373. sucht H. *Tetens* den Ursprung unserer Erkenntniſs von der *objectivischen Existenz der Dinge* zu erklären. *Büffons* schöner Monolog, worin er den neu-geschaffenen Menschen zu einer Art von Idealisten macht, der eine zeitlang alle seine Empfindungen als Modificationen seines Ichs ansieht, und *alles in sich selbst setzt*, wird gewiſs vielen meiner Leser noch im Gedächtniſs seyn. H. *Tetens* erinnert dagegen mit Grund, daſs diese idealische Art zu räsonniren bey dem ersten Menschen sehr unnatürlich sey, und glaubt, daſs der Mensch nicht einmal sein *Ich* konnte kennen und unterscheiden lernen, ohne vorher einen Begriff von einem *wirklichen Object* zu haben, das nicht sein Ich sey. — Die *Tetensche* Abhandlung ist gewiſs das Tiefsinnigste, was je über diese dunkle Materie ist geschrieben worden: aber sie

leidet keinen Auszug. Wäre sie auch durchgängig richtig, (woran ich noch zweifle;) so würden wir doch weiter nichts daraus lernen, als *wie* und *nach welchen subjectiven Gesetzen* wir auf den Gedanken von der *objectiven Existenz* der Dinge kommen. Ob und in wie fern aber diese Dinge wirklich aufser uns existiren, das hat H. *Tetens* unentschieden gelassen.

Die Versuche über den Unterschied der *sinnlichen* und der *vernünftigen* Erkenntnifs (S. 426 ff.), gründen sich, wie H. *Tetens* selbst bemerkt, auf die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie: aber die ganze Materie erscheint hier in einem neuen Licht. „Die Sonne ist dennoch (sagt der Vf. sehr treffend S. 450.) viele millionenmale gröfser, wenn schon beyde als gleich grofs aussehen.“ Das ist ein Ausspruch der *Vernunft*. „Durch welchen Weg kommt sie nun zu diesem Gedanken? wie fängt sie mit den Ideen von dem Himmel an, dergleichen *Virgils* Schäfer hatte, und hört auf mit den Ideen eines *Newtons?*“ — Das Resultat dieser und der folgenden ungemein scharfsinnigen Untersuchung ist, dafs *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* der Charakter der Vernunft-Urtheile sind, wodurch sie sich von den sinnlichen Urtheilen unterscheiden. Bey dieser Gelegenheit bestreitet H. *Tetens* sehr glücklich *Humen* und andere, die die *höchsten Grundsätze* der Vernunft für weiter nichts als eine Art von allgemeinen Erfahrungs-Sätzen halten, deren Richtigkeit auf einer durchgängigen Uebereinstimmung der *Empfindungen* beruhe: er heifst dieses einen *Grund-Irrthum in der Philosophie*, dem er die triftigsten Gründe, und besonders die Mathematik entgegensetzt. Freylich kommt er am Ende, wie alle Metaphysiker, mit der wichtigen Frage ins Gedränge, ob wir die *Nothwendig-*

dig-

digkeit, die wir in unsern Gedanken, Urtheilen und Schlüssen finden, auch auf die *Dinge außer uns* übertragen dürfen? ob die Dinge außer uns so beschaffen sind, wie wir sie nach den nothwendigen Gesetzen unserer Denkkraft uns vorstellen? mit einem Wort, ob die *Wahrheit etwas bloß subjectives, oder zugleich auch etwas objectives sey?* — Diese Frage wird anfangs (S. 530) bloß skeptisch, aber immer auf eine sehr interessante Art behandelt; und am Ende fällt das Urtheil des Verfassers dahin aus, daß die nothwendigen Wahrheiten für *jeden Verstand* Wahrheit seyn müssen, und daß ein Verstand, der einen *viereckten Zirkel* denken könnte, für uns selbst ein viereckter Zirkel ist (S. 542.). So begegnet H. *Tetens,* nachdem er der *Subjectivität* unserer Erkenntniß so viel eingeräumt hatte, *Leibnitzen* wieder, der die allgemeinen Ideen und die nothwendigen Vernunftwahrheiten in den *Göttlichen Verstand* setzte, und diesen als das *letzte Fundament ihrer Objectivität* ansah: ein abermaliger Beweis, daß, wenn man lange genug über die dunkeln und schweren Materien in der Metaphysik speculirt hat, man doch am Ende auf die Ideen dieses großen Mannes kommt. —

Der Versuch (S. 570.) von der Beziehung der *höhern Vernunft-Kenntnisse* zu den Kenntnissen des *gemeinen Menschenverstandes,* ist gegen *Humen* und die Skeptiker gerichtet, welche aus dem scheinbaren Widerspruch dieser zweyerley Arten von Kenntnissen nachtheilige Folgen für die ganze menschliche Erkenntniß ziehen. H. *Tetens* zeigt sehr schön, daß die *Vernunft* und der *gemeine Menschenverstand* einander nicht widersprechen, sondern sich wechselsweise berichtigen: wobey aber die Vernunft einen offenba-

ren Vorzug hat. So sucht der wahre Philosoph überall *Uebereinstimmung* zu entdecken, während dafs der Skeptiker überall Widersprüche und Lücken ausspäht.

Die letzten Abhandlungen dieses 1sten Bandes betreffen das Grund-Princip des *Empfindens*, *Vorstellens* und *Denkens*, wo man wiederum den Scharfsinn des Verfassers bewundern mufs, wenn man ihm auch nicht überall seinen Beyfall geben kann. *Gefühl*, mit *Selbstthätigkeit* verbunden, scheint ihm jenes Grund-Princip zu seyn. Vielleicht ist diese Idee von der gewöhnlichen, nach welcher die Seele *Passivität* und *Activität*, oder *Receptivität* und *Spontaneität* hat, nicht so verschieden; ja selbst die (endliche) *Vorstellungskraft*, die *Leibnitz* für die Grundkraft der Seele hält, wird sich noch wohl damit vereinigen lassen.

Von dem 2ten Bande dieses *Tetenschen* Werkes werde ich um so weniger sagen, da sich die darin enthaltenen Untersuchungen in die *Anthropologie* hineinziehen, die aufser dem Gebiete der Metaphysik liegt.

Durch den ersten Versuch über die *Selbstthätigkeit* und *Freyheit* glaube ich nicht, dafs diese Lehre ins Reine gebracht worden sey. Der *Determinismus*, dem der Vf. nicht ganz günstig ist, wird sich wohl noch in irgend eine Verschanzung zurückziehen, und sich daselbst, vielleicht mit Waffen, die ihm diese Abhandlung selbst an die Hand giebt, vertheidigen können: denn H. *Tetens* nimmt den *Satz des zureichenden Grundes* in seiner ganzen Allgemeinheit an (S 137.) „*Leibnitz* sagte mit Recht, heifst es S. 144. ohne zureichenden Grund geschieht nichts; aber wer hat die

Philosophen berechtiget zu sagen: ohne zureichenden Grund *kann* nichts geschehen?"

In dem Versuch über das *Seelenwesen* im Menschen sagt H. *Tetens*, daſs man durch richtige Schlüsse auf den Satz kommen könne, daſs „in dem menschlichen Seelenwesen, auſser dem körperlichen Organ, ein *einfaches* unkörperliches Wesen, eine wahre *substantielle Einheit* vorhanden sey, welche eigentlich das fühlende, denkende und wollende Ding sey." (S. 210.) Gleichwohl glaubt er, daſs das Selbstgefühl, das Ich, und die Vorstellungen, die wir von unsern Gemüthsbewegungen, unsern *Denkthätigkeiten* und Willens-Aeuſserungen haben, weiter nichts als *Erscheinungen* seyen (S. 212.). — Hier möchte ich H. *Tetens* fragen, wie es, nach dieser Theorie, mit dem Absoluten und Objectiven in unserer Erkenntniſs, wie es mit den *nothwendigen Vernunftwahrheiten* u. s. w. aussehen werde, und ob man auf solche Art *Humen* und die Skeptiker noch widerlegen könne? —

Wenn ich hier eine Inconsequenz finde; so halte ich hingegen die in diesem Versuch befindliche Prüfung der *Bonnetischen* Hypothese von dem Grund der Vorstellungen in dem Gehirn (S. 238. ff.) für ein Meisterstück, und für ein Muster, wie man psychologische Hypothesen prüfen soll. — Was der Vf. (S. 341.) von den *organischen Associationen* und *Bewegungs-Reihen* im Körper sagt, ist, so viel ich weiſs, ein neuer und an Folgen fruchtbarer Gedanke; und der Satz (S. 351.) „je mehr eine von den substantiellen Einheiten, welche zusammengenommen das Princip des Lebens und der Thätigkeit der ganzen Organisation enthalten, vor den übrigen hervorsticht, desto mehr ist diese Substanz ein *Ich* oder eine *Seele*,"

dieser tiefsinnige Gedanke, sage ich, verbreitet ein neues Licht über die Natur der *Animalität*. Er hat viele Aehnlichkeit mit dem oben-angeführten *Ploucquetischen* Satz: *daſs eine jede natürliche Maschine ihre herrschende Monade habe*, und gründet sich also auf die Leibnitzische Monadologie.

Den letzten Versuch über die *Perfectibilität* und *Entwickelung des Menschen* übergehe ich, weil er fast ganz anthropologisch ist, und mache nur noch ein Paar Anmerkungen über dieses *Tetensche* Werk.

1. Man hat *Locken* den *Zergliederer des menschlichen Verstandes* genannt: allein H. *Tetens* hat nach meinem Urtheil die Zergliederung der Seelenvermögen ungleich weiter getrieben als er: wie ich denn auch unter uns Deutschen keinen Seelenbeobachter kenne, der ihm könnte an die Seite gesetzt werden. Aber eben deswegen hat das Werk den allgemeinen Beyfall nicht erhalten, den es in dieser Hinsicht verdient hätte. Der Grund davon ist leicht zu finden. Bey der Beobachtung kleiner Gegenstände in der Körperwelt machen die Mikroskope ungefähr alle Augen gleich; bey der Beobachtung der Seele giebt es kein Mikroskop, als das scharfe Auge des innern Sinnes, das eines der seltensten Geschenke der Natur ist, und das noch überdieſs geübt seyn will. — Nicht jeder wird in der Seele lesen, was H. *Tetens* darin gelesen hat. — Aber ein Mann, der mit der Fähigkeit, sich in das *Tetensche* Gedanken - System hineinzudenken, die Gabe der Darstellung und einen leichten Vortrag verbunden hätte, wäre im Stande gewesen, aus diesem Werk eine *empirische Psychologie* herauszuspinnen, die vielleicht Epoche gemacht hätte.

2. Ein Fehler des Werkes ist es vielleicht, daſs man dadurch gar zu leicht verleitet wird, die ganze menschliche Erkenntniſs als *bloſs subjectivisch* anzusehen: (wiewohl H. *Tetens* seine Theorie noch wohl gegen diese Bedenklichkeit rechtfertigen, und dem Einwurf durch eine kleine Abänderung derselben ausweichen könnte.) Dieſs ist nun freylich der natürliche Gang, den alles Philosophiren nimmt. Der *Jonische* Philosoph war bloſs mit den *Objecten auſser sich* beschäftiget: und gerade als wenn er sich nicht genug von sich entfernen könnte, verstieg er sich bald in den Himmel, um Welten zu bauen, bald vertiefte er sich in den Abgrund der Materie, um ihren Urstoff zu finden. *Sokrates* rufte den Philosophen das weise: *γνωθι σεαυτον*, zu. *Plato*, sein Schüler, kehrte nun sein Geistes - Auge in sich selbst hinein, und fand bald, daſs die Dinge, die wir für wahre Objecte halten, zum Theil bloſse Geschöpfe unserer Sinnlichkeit sind, und auſser uns keine Realität haben, die er nur den Gegenständen des *Verstandes* einräumte. Seine Schüler gingen bald noch weiter. Die *mittlere Akademie* leugnete die objective Realität nicht nur der *sinnlichen*, sondern auch der *intellectuellen* Dinge. Nun wurde alles bloſs *subjectivisch*, und der Skepticismus errichtete auf dieser bloſsen Subjectivität unserer Erkenntniſs seinen luftigen Thron. — Wie es bey den Griechen ging, so ging es auch bey uns. Das Studium der Psychologie endigt sich fast überall mit dem Idealismus. Man beobachtete die Seele: man heftete den Blick bloſs auf sie: man sah alle Gegenstände nur in diesem Spiegel: und das Universum verschwand.

Das *Tetensche* Werk, so wenig Geräusch es zu seiner Zeit machte, so sicher hat es im Stillen gewirkt, und auf die nächstfolgende Periode, besonders was den so eben berührten Punct betrifft, einen unverkennbaren Einflufs gehabt. Diefs ist der Grund, warum ich mich dabey verweilt, und nach meinen Einsichten davon geurtheilt habe, so ungern ich solches bey noch lebenden Schriftstellern thue. — Die übrigen berühmten Männer, die in dieser Periode die speculative Philosophie mit glücklichem Erfolge bearbeitet haben, und deren ich nicht anders als mit Lobsprüchen Erwähnung thun könnte, mufs ich nun um so mehr mit Stillschweigen übergehen, da sie der *Königlichen Akademie* angehören, und zum Theil meine Richter sind. Wer kennt sie aber nicht, jene kleine Anzahl vortreflicher Schriftsteller, wovon einige mit dem *Plato,* andere mit dem *Cicero* wetteifern könnten; die sich mehr bestreben, wahr und interessant, als neu und paradox zu seyn; die originell sind, ohne es zu scheinen; und die, unbekümmert, den *Stein der Weisen* zu finden, nur darauf bedacht sind, immer gute ächte Münze zu prägen, diese in Umlauf zu bringen, und dem Eindringen der falschen Münze vorzubeugen? — Die *Königliche Akademie* hat auch in dieser Periode, durch Krönung einiger metaphysischen Abhandlungen, worin der Leibnitzisch-Wolffische Geist athmete, Beweise gegeben, wie wenig sie sich von dem Strome der herrschenden Meynungen dahin reifsen lasse, und mit welcher Sorgfalt sie darüber wache, dafs das *alte* und *bewährte* Gute nicht in Vergessenheit komme, und verlohren gehe. —

Und wenn wir nun diese ganze Periode mit einem Blick übersehen; und berechnen, was die specu-

lative Philosophie, und besonders die Metaphysik in derselben gewonnen haben; so ergiebt sich

1) daſs die Schriften aus der Leibnitzisch-Wolffischen Schule noch immer zu den vorzüglichsten gehören, die unsere Nation in der Metaphysik aufzuweisen hat.

2) Daſs die Versuche derjenigen, die in der Metaphysik einen *ganz neuen Weg* einschlagen wollten, nicht gelungen sind, und uns in der Erkenntniſs der eigentlich interessanten Gegenstände der Philosophie um keinen Schritt weiter gebracht haben.

3) Daſs die *empirische Psychologie* allerdings beträchtliche Fortschritte gemacht hat, daſs man aber dabey auf Resultate gekommen ist, die schon in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie enthalten sind [10]).

4) Daſs zwar in den Schriften der berühmten Metaphysiker dieser Periode hie und da neue Ideen vorkommen, daſs aber die Metaphysik, als *System* betrachtet, dadurch nichts gewonnen: daſs vielmehr

5) theils durch die Abneigung gegen die *systematische Form*, theils durch den Misbrauch der *empirischen Psychologie*, die *Skepsis* ist befördert worden.

Als ein Zeichen dieser beynahe allgemein gewordenen Skepsis sehe ich das gegen das Ende dieser Periode überhand nehmende Studium der *Geschichte der Philosophie* an, nachdem ein Paar berühmte Männer damit den Anfang gemacht hatten. Die Menge der in kurzer Zeit erschienenen Compendien von jener Geschichte ist in der That auffallend. Scheint es nicht, als hätte man nun an allem System verzweifelt, und geglaubt, es sey nichts mehr übrig, als die *Meynungen* der berühmten Männer über die Gegenstände der Philosophie zu *sammeln*, und dann einem jeden zu [*Skepticismus.*]

überlassen, was er aus diesem Vorrath herauszunehmen für gut finden würde? Hiezu kam noch eine gewisse *Seichtigkeit* in vielen unserer philosophischen Lehrbücher [11]; ein schöngeisterisches Geschwätz, wodurch man den Mangel der Gründlichkeit zu ersetzen und zu verbergen suchte, und unter dem philosophischen Volk eine wahre Anarchie, die ein *neues Haupt*, oder gar einen *Dictator* zu erfordern schien. Dieser Dictator trat auf; und mit ihm fängt eine neue Periode der Metaphysik an.

Vierte Periode der Metaphysik

von 1780 bis

[*Kant.*] Herr *Kant* behauptete schon in dem vorhergehenden Zeitraume unter den Metaphysikern Deutschlands einen vorzüglichen Platz. In seinem *einzigmöglichen Beweise von dem Daseyn Gottes*, (den er aber seitdem aufgegeben hat;), in *seinem Versuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen*; in seiner Schrift *über die falsche Spitzfündigkeit der 4 syllogistischen Figuren*; in seinen *Träumen eines Geistersehers*, hatte er sich als einen Selbstdenker gezeigt, der *Scharfsinn*, *Einbildungskraft* und *Witz* in einem seltenen Grade vereinigte, und der alles, was er zum Gegenstande seines Nachdenkens machte, von einer neuen Seite ansah. Indessen sind alle seine Schriften durch das wichtige Werk verdunkelt worden, das vor zehen Jahren unter dem Titel: *Kritik der reinen Vernunft*, zum erstenmal erschien, und ihm eine Celebrität verschaffte, die

seit langer Zeit keinem Metaphysiker zu Theil geworden war.

In diesem Werk wurde nicht etwa dieses oder jenes metaphysische System, sondern (was nach des Verfassers Behauptung bisher noch nicht geschehen war;) *die menschliche Vernunft* selbst der Kritik unterworfen, und die Rechtmäſsigkeit ihrer Ansprüche untersucht. Gleich dem unermüdeten Reisenden, der zuerst den, lange Zeit unbekannt gebliebenen, Ursprung des *Nils* entdeckte, stieg der Königsbergische Philosoph (nach der Versicherung seiner Bewunderer) bis zu der *Quelle der Vernunft* hinauf, beobachtete ihre fast unmerklichen Ausflüsse, und verfolgte sie sodann bis dahin, wo sich ihre reinen Wasser mit dem Strome der *Erfahrung* vermischen, und wo der ganze Fluſs erst *schiffbar* wird. — Aber diese kritischen Entdeckungen fielen gar nicht zum Vortheile der bisherigen Metaphysik, und der alten Ansprüche der Vernunft aus. H. *Kant* überzeugte sich, daſs „unsere ganze *Ontologie, rationale Psychologie, Cosmologie* und *natürliche Theologie* nichts als ein *Gewebe von Paralogismen*, und der bisherige Besitzstand der Vernunft eine *Usurpation* wäre, auf die sie schlechterdings Verzicht thun müſste, wenn sie wahre, *reine Vernunft* seyn wollte." — „So viel aber auf solche Art verlohren zu gehen schien; so viel war doch im Ganzen gewonnen, und so wichtig war das, was wir oben den *negativen Gewinn* in der Philosophie genannt haben. „Denn nun waren endlich einmal die *Grenzen der menschlichen Erkenntniſs* festgesetzt: es war apodiktisch, und *aus der Natur der Vernunft* bewiesen, daſs wir mit allen unsern Begriffen, Urtheilen und Schlüssen nicht über das *Feld der Sinnlichkeit*

hinüberkommen, und uns von Etwas, *was kein Gegenstand der Erfahrung ist, nicht den geringsten Begriff machen können* *)." — Dies ist das Resultat der neuern, oder (wie sie am liebsten genannt seyn will) der *kritischen Philosophie;* und der Verfasser der *Vernunftkritik* war seiner Sache so gewiſs, daſs er *bloſs misverstanden, aber nicht widerlegt zu werden besorgte* **). Dieser zuversichtliche Ton, der durch das ganze Werk herrscht, gab seinen Behauptungen ein gewichtvolleres Ansehen, und die eingemengten Spöttereyen über die *Dogmatiker* konnten ihre Wirkung in einem skeptischen Zeitalter auch nicht verfehlen. Uebrigens kommt die Schreibart des Verfassers der *Bonnetischen* und *Humischen* an *Zierlichkeit* und *Ründe* nicht gleich: sie ist *gedehnt*, und durch die Menge der *eingeschobenen* und *untergeordneten* Constructionen für den Leser, (den die *Sachen* schon genug aufhalten,) überaus beschwerlich [12]). Gleichwohl hat sie eine gewisse Ungezwungenheit und Simplicität; und die *Kritik der Vernunft* enthält Stellen, denen man, in Ansehung der *Stärke* und *Erhabenheit*, in *Bonnet* und *Humen* nichts an die Seite setzen kann.

*) S. Herrn Hofpr. *Schulzens Erläuterung der Kantischen Krit. der r. V.* S. 248. Ich nehme um so weniger Anstand, dieses Schulzische Werk, gleich dem Kantischen, hier und im folgenden anzuführen, da H. *Kant* laut der Vorrede der *Erläuterungen*, H. *Schulzen* versichert hat, daſs er „allenthalben das Wichtigste und Zweckmäſsigste aus der Vernunftkritik auszuheben, und die Richtigkeit seines Sinnes zu treffen gewuſst habe."

**) S. die Vorrede zur 2ten Ausgabe der Kritik der r. V. S. 43.

Um nun zu untersuchen, *auf was für einem Wege* die kritische Philosophie auf die angeführten wichtigen Resultate gekommen ist, will ich die Haupt-Sätze derselben in der gehörigen Ordnung, jedoch um der Kürze willen, und da es uns hier bloſs um die Uebersicht des Systems zu thun ist, meistens ohne ihre Beweise hersetzen, und mich überall auf die *Schulzischen Erläuterungen* berufen:

„Die zwey Hauptquellen der menschlichen Erkenntniſs sind *Sinnlichkkeit* und *Verstand.* Jene liefert uns *Anschauungen,* das ist, Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand *unmittelbar* beziehen: dieser liefert uns *Begriffe,* d. i. Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand bloſs *mittelbar,* durch Hülfe anderer Vorstellungen, beziehen.“ (S. 19.)

„Die Formen der Sinnlichkeit sind *Raum* und *Zeit,* d. i. Raum und Zeit sind die *subjetciven, a priori in uns* vorhandenen *Bedingungen,* unter welchen allein uns sinnliche Anschauung möglich ist. (S. 21. ff.) Und zwar ist der *Raum* die subjective Form des *äuſsern Sinnes,* d. i. ohne die subjective, von aller Erfahrung unabhängige Form des Raumes würden wir nichts als einen Gegenstand *auſser uns,* nichts als *auſser einander* anschauen können. *Die Zeit* ist die subjective Form so wohl des *äuſseren* als des *inneren Sinnes,* d. i. ohne die subjective, unserm Gemüth a priori anklebende Form der *Zeit* würden wir weder eine Vorstellung von etwas *auſser uns,* noch von den *inneren* Veränderungen und Zuständen unsers Gemüths haben“ *(Ebend.) Raum* und *Zeit* sind also *reine* d. i. von aller Erfahrung unabhängige Anschauungen a priori; unsere Empfindungen sind *empirische* Anschauungen.“ (Ebend.)

„So wie es ursprüngliche Formen der *Sinnlichkeit* giebt; so giebt es auch ursprünglich - subjective, in dem Gemüth a priori vorhandene Formen des *Verstandes,* d. i. solche subjective Bedingungen in uns, ohne welche wir nichts *denken,* oder das Mannichfaltige in unsern Anschauungen nicht in Begriffe und in die Einheit des Bewuſstseyns zusammenfassen könnten (S. 29. ff.). Diese ursprünglich - subjectiven Formen des Denkens lassen sich durch die Betrachtung unserer *Urtheile* finden: und da die Classen derselben in der Logik bestimmt sind; so lassen sich auch die Denkformen, oder die *reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, Verstandesbegriffe* bestimmen und genau angeben." (S. 29. ff.)

„Da nämlich die Urtheile

1. ihrer *Quantität* nach, *allgemeine, besondere, einzelne;*
2. der *Qualität* nach, *bejahende, verneinende, unendliche;*
3. der *Relation* nach, *categorische, hypothetische, disjunctive;*
4. der *Modalität* nach, *problematische, assertorische, apodiktische* sind;

So entstehen hieraus *zwölf reine Verstandesbegriffe,* die man, wegen der Aehnlichkeit mit den *Aristotelischen, Kategorien* nennen kann (S. 32.). Diese Kategorien sind nun:

[*Kantische Kategorien.*]

1. Kategorien der *Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.*
2. Kategorien der *Qualität: Realität, Negation, Limitation.*
3. Kategorien der *Relation: Substanz, Ursache, Gemeinschaft.*

4. Kategorien der Modalität: *Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.*

Diese Kategorien machen den *reinen Verstand* aus; durch sie wird der ganze menschliche Verstand ausgemessen, und alle übrige Begriffe a priori lassen sich aus ihnen zusammensetzen.

„Da die Kategorien *bloſse subjective Denkformen* sind; so sind sie an sich *leer* und *ohne Inhalt*, und haben keine objective Gültigkeit, d. i. ihnen entspricht nichts *reelles* auſser dem Gemüth. Sie können also nicht auf *Dinge an sich* bezogen und angewendet werden, oder sie haben keinen transscendentalen Gebrauch (S. 39), sondern ihre ganze Bestimmung ist, daſs *vermittelst ihrer die Erfahrung und alle relle Erkenntniſs* möglich ist. Nur *in so fern* kann ihnen *Objectivität* beygelegt werden" (S. 38.)

„Alle *reelle* und *objective Erkenntniſs* entsteht also durch die Verbindung der Kategorien mit den Datis der Sinnlichkeit: diese liefert den Stoff oder die *Materie*; jene geben ihr die *Form*: und was wir einen *Gegenstand* nennen, ist nichts als ein Inbegriff sinnlicher, durch eine oder mehrere Kategorien zur Einheit des Bewuſstseyns verknüpfter Vorstellungen, mithin ein *Phänomen* od. eine Erscheinung. *Andere Gegenstände giebt es nicht.*" (S. 39.)

„Da aber die Kategorien, als etwas ganz *unsinnliches*, auf die Data der Sinnlichkeit, als etwas mit ihnen ganz ungleichartiges, nicht *unmittelbar* bezogen und angewendet werden können; so muſs eine *vermittelnde* Vorstellung dazwischen treten. Eine solche Vorstellung ist die *Zeit*: denn da die Zeit eine *reine* Anschauung a priori ist; so ist sie in dieser Hinsicht mit der Kategorie gleichartig. Als eine *sinnliche* An-

schauung aber ist sie zugleich mit den Datis der Sinnlichkeit gleichartig. Sie ist also tauglich, die Vereinigung des *Verstandes* mit der *Sinnlichkeit* zu vermitteln. Ohne die Zeit, dieses *transscendentale Schema* der reinen Verstandesbegriffe, hätten diese keine Realität. So ist z. B. der Begriff der *Substanz*, wenn ich die *Beharrlichkeit* (ein Daseyn zu aller Zeit) weglasse, bloſs die Vorstellung von einem *logischen Subject*, das nicht ein Prädicat von einem andern ist.“ (S. 69.)

„So viel Kategorien sind; eben so viel giebt es auch *Grundsätze des reinen Verstandes a priori*, deren Tafel S. 48. ff. angeführt ist. Das Principium dieser Grundsätze ist aber nicht der *Satz des Widerspruchs*: sonst wären sie *analytische*, d. i. solche Urtheile, wovon das Prädicat ganz oder zum Theil mit dem Subject identisch ist. Sondern es sind *synthetische Sätze a priori*, wo das Prädicat etwas vom Subject verschiedenes ist, und aus demselben nicht kann hergeleitet werden, z. B. *alles was geschieht, hat seinen Grund.* Es sind an sich *leere* Urtheile, und sie haben *nur in so fern objective Gültigkeit, als durch sie Erfahrung möglich ist* (S. 47.); sie können also bloſs auf *Erscheinungen*, nicht auf *Dinge an sich* angewendet werden: oder sie haben einen bloſs *empirischen*, keinen *transscendentalen* Gebrauch.“

Ehe ich nun in der Exposition der kritischen Philosophie weiter gehe; will ich das bisher Gesagte durch ein Beyspiel erläutern. Ich mache mir also selbst die Frage: wie komme ich zu dem Urtheil oder dem Gedanken: *die Sonne erwärmt den Stein?*“ *Antwort:*

1. Es ist Etwas vorhanden, das meine *Sinnlichkeit* afficirt. Dieses Etwas ist mir nach seiner *objec-*

tiven Beschaffenheit gänzlich unbekannt, und ich weiſs nur so viel davon, daſs es meiner Sinnlichkeit einen *Stoff* giebt, und daſs dieser Stoff etwas *Mannichfaltiges* ist (S. 34.)

2. Dieser Stoff wird von dem Gemüth, vermöge der subjectiven Form der *Zeit*, successiv apprehendirt oder aufgenommen, und vermöge der subjectiven Form des *Raumes*, als etwas *auſser mir angeschaut*. Dieſs ist die erste Zubereitung des gegebenen sinnlichen Stoffes, aber es ist noch nicht hinreichend, mir die *Sonne* und den *Stein* als *Objecte* vorzustellen.

3. Um diese Vorstellungen zu bilden, muſs noch eine *Kategorie* hinzukommen. Sie ist es, die den gegebenen, in der Zeit apprehendirten, und im Raum angeschauten Stoff *verknüpft*, und in die *Einheit des Bewuſstseyns* bringt. Im vorliegenden Beyspiel ist es hauptsächlich die Kategorie der *Substanz* und *Inhärenz*, wodurch die Vorstellungen von *Sonne* und *Stein*, und von einem *warmen Stein* gebildet werden. —

4. Aber noch liegen diese Vorstellungen *isolirt* in meiner Seele, und das Urtheil: *die Sonne erwärmt den Stein*, ist noch nicht formirt. Da dieser Satz so viel heiſst als: *die Sonne ist die Ursache von der Wärme des Steins;* so muſs die Kategorie der *Ursache* die Vorstellungen, vermittelst des allgemeinen Schema der *Zeit*, verknüpfen, und in die Einheit der Apperception oder des Bewuſstseyns bringen. Dann urtheile ich erst: *die Sonne erwärmt den Stein*. Mit bloſser Sinnlichkeit würde ich nur *blinde Anschauungen*, mit bloſsem Verstand würde ich nur *leere Gedanken* haben. Die Vereinigung der Anschauungen

mit den reinen Verstandesbegriffen bringt wahre objective Erkenntnifs hervor. —

Ich fahre nun fort, die Haupt-Resultate der kritischen Philosophie anzuführen, die gröfstentheils nichts als Folgerungen aus den vorhergehenden Sätzen sind.

„Da die Natur der Inbegriff der Erscheinungen ist; so liegt die *oberste Gesetzgebung* derselben blofs in uns, oder unser Verstand schreibt der Natur seine Gesetze vor.“ (S. 48.)

„Da wir keine andere Gegenstände kennen, als *Erscheinungen;* so wissen wir von den *Noumenen* oder den *intelligibeln Dingen* lediglich nichts. Wir können nicht sagen, dafs sie *möglich;* aber auch nicht, dafs sie *unmöglich* sind. Der Begriff eines *Noumenon* ist daher problematisch und ein *Grenzbegriff.*“ (S. 72.)

„So wenig unser Verstand von unsinnlichen Gegenständen sich irgend einen Begriff machen kann; so wenig kann unsere *Vernunft* auf einen unsinnlichen Gegenstand schliefsen. Die Vernunft steigt nämlich, ihrer Natur gemäfs, in ihren Schlüssen vom *Bedingten* zum *Unbedingten* hinauf, um den mannichfaltigen Erkenntnissen des Verstandes die höchst mögliche Einheit zu verschaffen.“ (S. 87.) Dadurch bil-
[*Kantische Ideen.*] den sich reine Vernunftbegriffe oder *Ideen*, die zwar *subjective*, aber *keine objective Realität* haben (S. 90.). Diese sind, nach Mafsgabe der *kategorischen, hypothetischen* und *disjunctiven* Vernunftschlüsse (S. 61.),

1. die Idee des *Substantialen* so wohl der Körper als auch, und vorzüglich, unserer Seele.

2. Die Idee des *Weltalls*; und

3. Die Idee des *Wesens aller Wesen.*

„Daraus entstehen

1. „die psychologisch-dialektischen Schlüsse von der *Substantialität*, der *Einfachheit*, der *Persönlichkeit* und der *Existenz der Seele*, die wir für gewisser halten, als die Existenz der Körper. Dieſs sind lauter *Paralogismen der reinen Vernunft*". (S. 93.)

2. „Die cosmologisch-dialektischen Schlüsse von der *endlichen* und *unendlichen Gröſse* und *Dauer des Weltalls*; von der *endlichen* und *unendlichen Theilbarkeit der Materie*; von der *Realität* und *Nicht-Realität der Freyheit*; von der *Existenz* und *Nicht-Existenz eines absolut-nothwendigen Wesens*: wovon die Thesis eben so streng als die Antithesis bewiesen werden kann. Dieſs sind die *Antinomien der reinen Vernunft*". (S. 114.)

3. „Der theologisch-dialektische Schluſs auf die Existenz des *allerrealsten Wesens*, oder des *Ideals der reinen Vernunft*. Dieses Ideal hat *bloſs subjective Realität*. Keiner von den Beweisen, die die Philosophen bisher von dem Daseyn dieses Wesens gegeben haben, hält die Prüfung aus, und der *ontologische*, *kosmologische* und *physico-theologische* Beweis sind im Grunde nichts als *Trugschlüsse*". (S. 142.)

„Bey allen diesen Schlüssen *täuscht* sich *die Vernunft selbst*: diese Täuschung ist in ihrer Natur gegründet, mithin *nothwendig* und *unvermeidlich*: und ob man sie wohl durch die Kritik des Vernunftvermögens entdecken kann; so kann sich doch der Weiseste davon nicht losmachen" (S. 92.)

„Das *Daseyn Gottes*, die *Unsterblichkeit der Seele*, *die Freyheit* u. s. w. lassen sich also durch die

theoretische Philosophie schlechterdings nicht beweisen; und es ist *apodiktisch bewiesen, dafs diese Lehren nicht bewiesen werden können*".

„Was aber die *theoretische* Philosophie nicht leisten kann, das leistet die *praktische*: durch sie bildet sich ein *Vernunftglaube*, der der menschlichen Natur angemessen, und stärker ist, als alles, was der Dogmatismus bisher für Beweise ausgegeben hat".

Die *Königliche Akademie* erwartet ohne Zweifel nicht, dafs ich in diesem Abrifs der *kritischen Philosophie*, alle einzelne Sätze mit ihren Beweisen untersuche: hiezu würde ein ganzes Werk erfordert. Ich schränke mich also darauf ein, über Herrn *Kants Unternehmen*, und den *Geist* seiner Philosophie einige Reflexionen zu machen.

[*Kants Unternehm.*] Wenn es H. *Kanten* wirklich gelungen ist, die Gränzen der menschlichen Vernunft genau zu bestimmen, und uns mit apodiktischer Gewifsheit zu beweisen, dafs *es aufser dem Felde der Erfahrung keine wahre und reelle Erkenntnifs* gebe; dafs wir also auf alle theoretische Beweise von dem *Daseyn Gottes*, von der *Substantialität* und *Unsterblichkeit der Seele* u. s. w. Verzicht thun müssen; so hat er, (so traurig und niederschlagend auch diese Entdeckung dem ersten Anblicke nach seyn mag,) der Philosophie einen grofsen und wichtigen Dienst geleistet; denn wie viel eitle Anstrengungen hätte er nicht der Philosophen-Nachwelt erspart! — Man setze, in dem Südmeer liege eine kleine Insel, deren geistreiche Bewohner seit undenklichen Zeiten mit dem Projekt umgegangen, ein Schiff zu bauen, womit man in den Mond

segeln könnte: Sie hätten unsäglich viele Zeit, Mühe und Kosten auf die Erfindung eines solchen Schiffes verwendet; sie hätten darüber die Schifffahrt auf dem Meer, den Handel mit ihren Nachbarn, ja so gar den Ackerbau vernachlässiget. Würde es nicht eine wahre Wohlthat für dieses kleine Volk seyn, wenn ein weiser Mann unter ihnen aufträte, und ihnen auf eine *einleuchtende* und *unwidersprechliche* Art bewiese, dass ein solches Project weder ihren Kräften, noch ihrer ganzen Bestimmung angemessen, und die Hoffnung, in den Mond zu schiffen, ganz grundlos und chimärisch sey? — Was dieser weise Mann für seine Insel und seine Landsleute wäre; das würde H. *Kant* für das Land der Metaphysik und seine speculativen Mitbrüder seyn, wenn ihm seine Unternehmung gelungen wäre.

Konnte sie ihm aber gelingen? — Diess ist die Frage, die ich kürzlich erörtern will.

Ein Kenner der Geschichte der Philosophie wird aus dem kurzen Abriss der kritischen Philosophie ersehen haben, dass H. *Kant*, um auf seine Resultate zu kommen, gerade die *dunkelsten Gegenden der Metaphysik* durchwandert, und Dinge auf eine neue und positive Art bestimmt hat, über welche die grössten Philosophen bisher nicht haben einig werden können, und höchstwahrscheinlicher Weise niemals einig seyn werden Diese Dinge sind *Raum* und *Zeit*, und die *einfachen Stammbegriffe des menschlichen Verstandes*, samt der darauf gebauten Theorie von der *menschlichen Erkenntniss*. Schon das, was wir oben von *Aristoteles*, von *Leibnitzen* und *Wolff*, von *Crusius*, von *Lambert*, und von *Tetens* angeführt haben, (der *Newtone*, der *Euler*, und anderer nicht zu gedenken;) ist ein Beweis, dass die scharfsinnigsten Köpfe über

diese Begriffe mehr oder weniger verschieden gedacht haben. Hieraus wird der Skeptiker mit vielem Scheine den Schlufs ziehen, dafs der Philosoph, der diese Begriffe *genau* und *mit völliger Gewifsheit* zu bestimmen unternehme, schon die *Gränzen der menschlichen Erkenntnifs* überschreite; und der Dogmatiker, den H. *Kant* so sehr in seiner Blöfse darzustellen sucht, wird ihm den Vorwurf machen, dafs er bey Materien dogmatisire, die zwar an *unmittelbarer Wichtigkeit* gewissen Lehrsätzen der Dogmatiker nicht gleichkommen, aber sie vielleicht an *Dunkelheit* und *Schwierigkeiten* übertreffen. „Denn (wird er sagen) die richtige und genaue Bestimmung der Begriffe von *Raum* und *Zeit* ist eben so schwer, ja vielleicht schwerer als die genaue Bestimmung des Begriffs von *Gott*: und der Beweis, „dafs *Raum* und *Zeit* nichts Objectives aufser unserer Vorstellung seyen, wird am Ende eben so viel Schwierigkeit haben, als wenn man die *Existenz Gottes* beweisen will. — Und so ist es, meines Erachtens, wenigstens ein sehr misliches Unternehmen, wenn man durch eine *neue Theorie* von *Verstand* und *Sinnlichkeit* (das Schwerste in der Metaphysik!) die bisherige ganze Metaphysik umzustofsen und zu zerstören sucht: denn es werden sich bey dieser neuen Theorie gewifs eben dieselben, oder doch ähnliche Schwierigkeiten, wie bey den ältern metaphysischen Lehrgebäuden hervorthun; und am Ende wird niemand als der Skeptiker triumphiren."

Diese Schwierigkeiten haben sich auch bey der Kritischen Philosophie sattsam gezeigt. Die scharfsinnigsten Männer haben der Kantischen Theorie von *Raum* und *Zeit*, und seiner Deduction der *Kategorien* (so sinnreich die letztere auch ist,) ihren Beifall

versagt, weil sie die davon gegebenen Beweise nicht befriedigend fanden. Man hat darüber gestritten, und streitet noch: und es ist nicht der geringste Anschein vorhanden, daſs es je zu einer Entscheidung kommen werde.

Der Skeptiker, der den Dogmatiker ganz kurz mit seinem *non liquet*, und mit der *Unbegreiflichkeit* aller Dinge (ἀκαταληψία) abfertiget, ist freylich ein seichter Philosoph: aber man kann ihm doch nicht viel anhaben; da hingegen derjenige, der diese Unbegreiflichkeit durch neue Theorien von den schwersten Begriffen in der Metaphysik *beweisen* will, nothwendig eben dieselben Blöſsen geben muſs, die er bey dem Dogmatiker aufgedeckt hat.

Also *Schwierigkeit gegen Schwierigkeit*, (wird der bescheidne Dogmatiker sagen,) will ich doch lieber bey meinem Lehrgebäude bleiben, das mich auf wichtige Resultate führt, als die neue Theorie annehmen, wodurch mir diese Resultate entrissen werden". „Ich weiſs gar wohl, daſs in der Metaphysik nicht alles streng bewiesen werden kann: aber ich will mir die *Unerweislichkeit der ganzen Metaphysik* nicht durch eine *unerweisliche* Theorie vordemonstriren lassen".

Es hat gewiſs nicht wenig zur günstigen Aufnahme der neuern Philosophie beygetragen, daſs man in unserm skeptischen Zeitalter mit den Resultaten derselben zum voraus mehr oder weniger einverstanden war. Man war nachsichtig gegen die Prämissen, weil man die Conclusion glaubte. Allein es hat Selbstdenker gegeben, die öffentlich erklärt haben, daſs sie den ganzen *Apparat* der Kritischen Philosophie nicht brauchten, um von gewissen Haupt-Sätzen derselben überzeugt zu seyn.

Es ist daher eine allzuschmeichelhafte Hoffnung, die einer der berühmtesten Anhänger dieser Philosophie *) äufsert, wenn er sagt, „dafs es nun endlich einmal, es sey auf dem Kantischen oder auf irgend einem andern Weg, zur *völligen Entscheidung* kommen werde, was wir eigentlich apodiktisch wissen können, und wo dagegen unsere ganze speculative Philosophie aufhört". Diese Gränzen der menschlichen Erkenntnifs sind subjectiv, und werden daher von keinem Philosophen jemals genau bestimmt werden. Das Reich der Wahrheit ist von unermefslichem Umfang: der eine erobert davon mehr, der andere weniger; und die Herkulischen Säulen sind vielleicht mehr ein Beweis von der Ermüdung des Helden, als von seiner Kraft. —

Nach dieser allgemeinen Reflexion über das Kantische Unternehmen, will ich nun den Geist der Kritischen Philosophie prüfen, und über einzelne Theile derselben einige Bemerkungen machen.

Es ist nunmehr so ziemlich allgemein anerkannt, und die Anhänger der Kritischen Philosophie können es auch nicht leugnen, dafs diese Philosophie am Ende auf eine *gänzliche Subjectivität* unserer Erkenntnifs hinausläuft. In der That haben, nach H. *Kant*, weder *Raum* und *Zeit*, noch die *Kategorien*, noch die *Vernunft-Ideen*, objective Realität; sie sind entweder blofse subjective Formen, oder blofse Producte unsers Gemüths oder unsers Vorstellungsvermögens. Das einzige, was etwa in unserer Erkenntnifs noch als *objectiv* könnte angesehen werden, ist der sinnliche *Stoff*, oder das der Sinnlichkeit gegebene *Mannichfaltige*.

*) S. Schulzens Erläut. S. 241.

Allein wenn man auch der Kritischen Philosophie den *unbewiesenen* und blofs bittweise angenommenen Satz: „dafs der Stoff der Sinnlichkeit ein *Mannichfaltiges* sey", zugeben wollte; [13]) so kann man erst noch fragen, *woher* dieses Mannichfaltige komme? ob es von aufsen her gegeben werde, oder ob es nicht, wie alles übrige, schon im Gemüth liege, und folglich etwas blofs subjectives sey? — H. *Kant* sagt ausdrücklich *): „es bleibt in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese *innerlich* oder *äufserlich* sey, ob also die sogenannten äufsern Wahrnehmungen (folglich auch der Stoff derselben) nicht ein *blofses Spiel unsers innern Sinnes* seyen, oder ob sie sich auf äufsere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen". Wenigstens ist das Daseyn der letztern nur geschlossen, und „*läuft die Gefahr aller Schlüsse*". An einem andern Orte **) sagt er zwar: „die *Dinge an sich* geben den Stoff zu unsern Empfindungen"; allein dieser Satz läfst sich in seinem System nicht beweisen, und er behauptet hier auf eine positive Art, was er sonst zweifelhaft läfst und zweifelhaft lassen mufs. — Wenn man nun noch überlegt, dafs der Begriff des *Mannichfaltigen* nur vermittelst der Kategorien der *Vielheit* und der *Gemeinschaft* formirt werden kann; so kommt man auch hier wieder auf etwas blofs subjectives, und weifs am Ende nicht mehr, worin das Objective unserer Erkenntnifs bestehen soll.

Durch die *blofse Subjectivität* unserer Erkenntnifs aber wird die *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* [*Kantischer Skepticismus.*]

*) Krit. der r. V. S. 368. 1. Ausg.

**) S. H. Kants Neue Entdeckung u. s. w. S. 70.

derselben aufgehoben: denn was bloſs in *meinem* Vorstellungsvermögen gegründet ist, von dem kann ich nicht behaupten, daſs es auch bey andern vorstellenden Wesen so beschaffen seyn müsse. Wenn (wie die Kritische Philosophie behauptet) der Satz: 2 *mal* 2 *ist* 4, auf den *subjectiven* Formen meiner Sinnlichkeit und meines Verstandes beruht; so ist es sehr zweifelhaft, ob Wesen, *die nicht an diese Formen gebunden sind*, diesen Satz als nothwendig und wahr denken müssen. Er kann für sie problematisch, oder gar falsch seyn. Die Kritische Philosophie redet zwar auch von der *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* gewisser Sätze: allein diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat in dem Kantischen System keinen Grund: denn woher soll sie kommen? — von den Formen unserer Sinnlichkeit, oder von den Formen unsers Verstandes? — Beyde sind etwas bloſs subjectives; und ich kann nicht einmal wissen, ob diese Formen auch bey andern Menschen so beschaffen sind, wie bey mir. Ja ich kann nicht wissen, ob *in einer andern Periode meiner Existenz*, diese Formen *nicht wegfallen*, und andere an ihre Stelle treten werden. Die Kritische Philosophie fängt auch an, in Ansehung der *wechselseitigen Abhängigkeit* dieser Begriffe zu schwanken. Denn nachdem die Anhänger derselben anfangs mit H. *Kant* die *Priorität* gewisser Sätze von ihrer *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, abhängig gemacht haben; so leitet nun ein berühmter Anhänger und warmer Verehrer von H. *Kant*, ihre *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* von ihrer *Priorität* ab *).

*) S. H. Reinholds Beyträge zur Berichtigung u. s. w. S. 278. 279.

Nun aber geht mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniſs zugleich die *Wahrheit* und die Gewiſsheit derselben verlohren: denn wenn der Satz: 2 *mal* 2 *ist* 4, nicht für *jeden Verstand*, für *jede Vorstellungskraft* wahr, und nothwendig-wahr ist; so hat er keine eigentliche *Objectivität* mehr: und wenn unsere Erkenntniſs keine Objectivität mehr hat, wenn sie nicht in den Objecten, als reellen Dingen, gegründet ist; so hat sie auch keine *Wahrheit* mehr.

Und so trift die Kritische Philosophie mit dem *Humischen Skepticismus*, den sie doch widerlegen will, zusammen. Sie hat also einen ihrer Hauptzwecke verfehlt; denn diese Philosophie sollte das *Grab des Skepticismus* seyn.

Man vergleiche hier im Vorbeygehen die *Humische, Tetensche, Kantische* und *Leibnitzisch-Wolffische* Theorie von der menschlichen Erkenntniſs, und bemerke ihre Berührungspuncte. *Hume* macht unsere ganze Erkenntniſs *subjectiv*, und zwar so, daſs er alles auf *Ideen-Association* und *Gewohnheit* gründet. H. *Tetens* war ein zu guter Psychologe, um das Unzulängliche der Humischen Erklärung nicht einzusehen. Er zieht eine scharfe Gränzlinie zwischen der *sinnlichen* und *vernünftigen* Erkenntniſs, und findet bey der letztern eine *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit*, die der erstern nicht kann beygelegt werden: und ob er schon die nothwendigen Denkgesetze nur subjectivisch betrachtet; so leugnet er doch ihre Objectivität nicht, sondern läſst sie einigermaſsen dahin gestellt seyn. — H. *Kant leugnet sie auf eine entscheidende Art*, ob er gleich ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit annimmt. Dadurch geräth er mit sich

selbst in Widerspruch: denn was *bloſs* subjectiv, und nicht zugleich objectiv ist, das kann nicht allgemein und nothwendig seyn. — Nach der Leibnitzisch-Wolfſischen Philosophie ist das *Sinnliche* in den *Schranken* unserer Vorstellungskraft gegründet, und in so fern bloſs subjectiv: hingegen ist das *Intellectuelle* in unserer Erkenntniſs, d. i. unsere allgemeinen Begriffe und die höchsten Verstandes-Grundsätze *objectiv*, und einem jeden Verstande wesentlich, weil sie in den *Dingen an sich* gegründet sind. Dadurch entgeht diese Philosophie einer Menge Schwierigkeiten, die der neuern unauflöslich sind, und ihr ganzes System erhält dadurch mehr Festigkeit und Uebereinstimmung in allen seinen Theilen. Dieſs allein wäre schon hinreichend, ihr in dieser Hinsicht den Vorzug vor der letztern zu geben.

Eine andere Haupt-Bedenklichkeit bey der Kritischen Philosophie ist die *natürliche* und *unvermeidliche Selbsttäuschung der Vernunft.* Die Stelle in der Kantischen Vernunftkritik, worin eine solche Selbsttäuschung behauptet wird, ist zu wichtig, als daſs ich sie nicht anführen sollte. „Es giebt Vernunftschlüsse, heiſst es daselbst (S. 397. 2te A.), die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schlieſsen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, *durch einen unvermeidlichen Schein*, objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats, also eher *vernünftelnde*, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen, wohl den letztern Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern *aus der Natur der Vernunft* ent-

sprungen sind. Es sind *Sophisticationen, nicht der Menschen*, sondern *der reinen Vernunft selbst*, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann". — Hier entsteht die ganz natürliche Frage: *wie läfst sich ein Irrthum entdecken, der in der Natur der Vernunft gegründet ist?* Die Entdekkung kann doch wohl nicht anders als durch die *Vernunft* geschehen. Diese aber ist *unvermeidlichen* Fehlschlüssen unterworfen. Wer bürgt mir nun dafür, dafs meine Vernunft mich nicht, *bey der vermeynten Entdeckung des Irrthums*, äffe, und mir Paralogismen statt richtiger Schlüsse aufhefte? Wie kann also H. *Kant* wissen, dafs seine Vernunft sich nicht bey Aussinnung der Theorie, vermittelst deren er hinter ihre Paralogismen gekommen seyn will, betrogen habe? — Wenn mir der Mond beym Horizont gröfser scheint, als im Mittagskreis; so ist diefs freylich ein natürlicher und gewissermafsen unvermeidlicher *sinnlicher* Schein, den ich aber, als solchen, durch die *Vernunft* entdecke. Aber wenn es einen *Schein* giebt, der in dem *Wesen der reinen Vernunft* seinen Grund hat, wie ist es noch möglich, ihn zu entdecken? — Das heifst Vernunft durch Vernunft zerstören; und eine solche Theorie ist *nicht das Grab des Skepticismus, sondern der Philosophie!*

Eine andere, mir bisher unauflösliche Schwierigkeit und Inconsequenz in der Kritischen Philosophie ist die Behauptung derselben, dafs es *Dinge an sich*, (ὀντως ὀντα) gebe, die von unsern Vorstellungen verschieden, und die *intelligible Ursache der Erschei-*

nungen seyen. Diese Behauptung kommt mehr als einmal in den Kantischen Schriften vor; und gleich im Anfang der *Vernunft-Kritik* heifst es, dafs der *Gegenstand*, (worunter ohne Zweifel der sogenannte *transscendentale Gegenstand* verstanden wird,) unser Gemüth auf eine gewisse Art *afficiren* müsse, um in uns empirische Anschauungen hervorzubringen. Anderswo *) sagt H. *Kant* ausdrücklich, dafs die *Dinge an sich* den Stoff zu den empirischen Anschauungen geben. Eben so sagt ein berühmter kritischer Schriftsteller **), dafs „die *Dinge an sich* unsere Receptivität durch den objectiven Stoff afficiren, und dafs die Art des afficirtwerdens in den Beschaffenheiten der Dinge aufser uns gegründet sey". — Wie aber die kritische Philosophie zu dergleichen Behauptungen komme, und wie sie hier von dem *Satze des Grundes* Gebrauch machen könne, ist mir unbegreiflich: denn dieser Satz ist ja bey ihr von keinem *objectiven* und *transscendentalen*, sondern blofs *subjectiven* und *empirischen* Gebrauch: ich kann daher vermittelst desselben auf keinen *unsinnlichen* Gegenstand kommen. Das sagt H. *Kant* sehr deutlich und sehr stark in folgenden Stellen: „Wenn unsere Begriffe und Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich seyn mögen, sich nicht auf empirische Anschauungen, d. i. auf Data zur möglichen Erfahrung beziehen; so haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein *blofses Spiel* es sey der Einbildungskraft oder des Verstandes" (*Krit. d. r. V.* S. 298.);

*) S. Neue Entdeckung etc. S. 56.

**) S. Reinholds neue Theorie des Vorstell.Vermögens, S. 376.

und (S. 345.) „die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es nicht, sich ein *neues Feld von Gegenständen* auſser denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligible Welten, *so gar nicht einmal in ihrem Begriff*, auszuschweifen". Wie läſst sich da ein transscendentaler Gegenstand nur noch *denken?* Ich sehe daher auch nicht ein, wie die kritische Philosophie von *Phänomenen* reden, und diesen Ausdruck gebrauchen kann: dadurch werden die ὀντως ὀντα vorausgesetzt und erschlichen, aber nicht bewiesen. Die Leibnitzische Philosophie kann von *Phänomenen* reden, aber die Kritische nicht. — *Hume* ist hierin consequenter als sie. Da er keine allgemeine Grundsätze gelten läſst, und ihnen noch viel weniger Objectivität einräumt; so sucht er, wie wir oben gesehen haben, hinter den Vorstellungen oder Ideen keinen Gegenstand, der ihnen entspreche, oder durch den sie hervorgebracht werden. Die Ideen sind ihm alles; sie allein haben eine wahre Existenz; und es ist eine Täuschung, wenn wir ihnen Objecte unterschieben.

Da H. *Kant* das *Denken* und alle Wirkungen der Seele für bloſse *Phänomene* hält, (eine Behauptung, wodurch die oben-angeführte Prophezeyhung des *Crusius*, jedoch nicht, wie er besorgte, von Seiten der *Leibnitzianer*, in ihre volle Erfüllung gegangen ist;) so konnte er auch dem denkenden Wesen keine wahre Realität zugestehen. Er sagt (*Krit.* S. 404.): „das *Ich* ist eine für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: ein transscendentales Subject der Gedanken, von dem wir niemals den *mindesten Begriff* haben können". „Der Satz: ich denke, bezeichnet zwar ein Subject, aber nicht ein für sich bestehendes Wesen, oder eine Substanz". „Kurz, wir kennen uns bloſs

als Phänomene". Ich gestehe, daſs ich diese Behauptungen mit den vorhergehenden nicht zu reimen weiſs: denn wie kann das, wodurch *alle Erscheinung* erst möglich wird, selbst wieder Erscheinung seyn? Und wenn den Erscheinungen nothwendig *Dinge an sich* zum Grund liegen; warum soll die *Seele* kein *Ding an sich* seyn?

Es ist mir ferner aus der Kritischen Philosophie ganz unerklärlich, wie die *groſse Verschiedenheit* und *Mannichfaltigkeit in der Natur* (dem Inbegriff der Erscheinungen) Statt haben kann. Ich mag die Sonne sehen, oder den Schall hören, oder die Speisen kosten u. s. w. so geschieht das alles vermöge der sinnlichen Formen des *Raums* und der *Zeit*, und der Formen des Verstandes oder der *Kategorien*. Diese subjectiven Formen sind aber *immer ebendieselben*. Woher soll nun die *Verschiedenheit* der Erscheinungen kommen? — Vielleicht von dem objectiven Stoff? Allein die *Objectivität* dieses Stoffes, und seine *Mannichfaltigkeit* werden, wie wir bereits gezeigt haben, in der Kritischen Philosophie ohne allen Grund angenommen.

H. *Kant* sucht nun zwar durch die *praktische* Philosophie wieder herzustellen, was er durch die *theoretische* zerstört oder wankend gemacht hat, und er tröstet uns am Ende ungefähr wie *Hume*; allein er hat zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie eine zu groſse Kluft befestiget, als daſs man von der einen noch in die andere hinüber kommen könnte. Denn wenn es aus dem *Wesen der reinen Vernunft*, folglich aus der Vernunft *überhaupt*, bewiesen ist, daſs wir uns von einem *intelligibeln Gegenstand* nicht den mindesten Begriff machen können;

wie kann die *praktische* Vernunft das Daseyn eines solchen Gegenstandes noch beweisen? wie kann sie etwas bewerkstelligen, was *aller* Vernunft unmöglich ist? Oder ist etwa die *praktische* Vernunft etwas ganz *heterogenes* mit der *theoretischen?* — Gesetzt auch, das ganze *moralische Argument*, wodurch H. *Kant* die Existenz Gottes darzuthun sucht, wäre fehlerlos, (welches ich jedoch nach reifer Prüfung desselben nicht gefunden habe;) würde man, nach seinen Grundsätzen, auf etwas mehr als ein *νοεμενον*, ein *Gedankending* kommen, dessen Objectivität und Realität noch immer problematisch wäre? — Mich dünkt, man könne auf den neuen Altar, den H. *Kant* der Gottheit errichtet hat, noch immer die Aufschrift setzen: *dem unbekannten Gott.*

„Ich will, daſs Gott existire"! sagt die Kritische Philosophie, ungefähr wie *Voltaire* in seinem schönen Gedicht an den Verfasser des *Système de la Nature* sagt:

Si Dieu n'existoit pas, il faudroit l'inventer.

Aber der *Verstand* kann sich bey dem Interesse und den Wünschen des *Herzens* nicht beruhigen, und ich muſs mir von dem, was ich *glauben will*, doch einigen Begriff machen können. Von Gott kann sich die Vernunft, nach H. *Kant, nicht den mindesten Begriff machen:* sie weiſs nicht, ob er *möglich*, oder *unmöglich*, ob er eine *Substanz*, ob er eine *Ursache* anderer Dinge u. s. w. ist ([14]); wie kann ich da die Existenz Gottes vernünftiger Weise noch glauben? — „Aber, fügt man hinzu, ich müſste alle meine moralischen Zwecke aufgeben, wenn ich nicht einen Gott und die Unsterblichkeit glaubte". Was zwingt dich, wird viel-

leicht der Gottesleugner antworten, *moralische* Zwecke anzunehmen? Lebe der Natur gemäfs; so hast du deinen moralischen Zweck erfüllt.

Herr *Kant* schränkt das Interesse der Menschheit auf die Moral ein, und findet, dafs es ein Bedürfnifs der praktischen Vernunft sey, Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu glauben. Allein giebt es denn nicht auch ein Interesse der *theoretischen* Vernunft? Ist es uns denn so gleichgültig, wenn man uns zu einer blofsen *Subjectivität* der Erkenntnifs verurtheilt, und uns alle wahren Objecte entrückt? — Ist es uns einerley, ob unsere Gattinn, unsere Kinder, unsere Freunde u. s. w. wirklich existiren, oder ob sie nur *Phänomene*, oder allenfalls *Gedankendinge* sind? — Hiemit will ich weiter nichts sagen, als dafs man gegen denjenigen, der dem *praktischen* Bedürfnifs ein so grofses Gewicht und einen so grofsen Werth beylegt, mit Grund das Bedürfnifs der *theoretischen* Vernunft geltend machen kann.

[*Kant scheitert an den alten Klippen*]

H. *Kant* hat nach meinem Urtheil an eben den Klippen gescheitert, an denen so viele Metaphysiker vor ihm gescheitert und alle angestofsen haben. Diese Klippen sind von jeher *Verstand* und *Sinnlichkeit* gewesen. Ohne sich in die schwere Untersuchung einzulassen, ob *Sinnlichkeit* und *Verstand* wesentlich von einander verschieden seyen, (welches um so nöthiger gewesen wäre, da berühmte Philosophen z. B. *Locke*, *Condillac*, *Helvetius*, alles in der Seele auf *Empfindung* reduciren;) nimmt er solches als einen allgemein-geltenden Grundsatz an, und baut sein ganzes System darauf. Nun wird alles auf das genauste bestimmt, und die in dem Gemüth liegenden *Formen a priori* werden *abgezählt* und *ausgemessen*. „Die

Sinn-

Sinnlichkeit hat gerade *zwey* Formen": „der *Verstand* gerade *zwölf*"; und „die *Vernunft-Ideen* sind an der Anzahl *drey*". „Zur Erfahrungs-Erkenntniſs gehört zuvörderst eine *Synopsis* des *Mannichfaltigen*; dann eine *Synthesis* der *Apprehension*; weiter eine *Synthesis* der *Reproduction*, und endlich eine *Synthesis* der *Recognition*". Scheint es nicht, der Metaphysiker habe hier die Natur bis in die geheime Werkstätte der Vorstellungen verfolgt? — Wenn man die Kritische Philosophie nach ihren Resultaten beurtheilt; so kann nichts bescheidener seyn: beurtheilt man sie aber nach den Entdeckungen, vermittelst deren sie auf diese Resultate gekommen seyn will; so hat es seit dem *Plato* keine kühnere Philosophie gegeben! —

Und nun wird sich die Frage: was wir denn eigentlich durch die neuere Philosophie gewonnen haben, und ob sie der Leibnitzisch-Wolffischen vorzuziehen sey? leicht beantworten lassen.

Auf das, was wir oben den *materiellen Gewinn* genannt haben, thut die Kritische Philosophie selbst Verzicht. Sie hat ihren Zweck und ihre Bemühungen hauptsächlich auf den *negativen Gewinn* in der Philosophie gerichtet, und für nöthig gehalten, von dem Baum der Erkenntniſs nicht nur die unnützen Zweige abzuschneiden, sondern den ganzen Baum mit der Wurzel auszureiſsen, und ihn auf den Boden der Moralität zu verpflanzen, wo er aber, (da das kritische Messer auch der Wurzeln nicht geschont hat,) selbst unter den magischen Einflüssen des Vernunftglaubens, schwerlich gedeyhen wird.

Die Bestimmung und Aufzählung der einfachen Verstandesbegriffe oder *Kategorien* scheint zwar ein wahrer und beträchtlicher Gewinn für die Metaphysik [*Kantische Deduction der Kategorien.*]

zu seyn; und H. *Kanten* gebührt unstreitig das Lob, dafs er diese Begriffe nicht, wie seine berühmten Vorgänger, *Aristoteles*, *Locke*, *Lambert* und *Crusius*, auf gerathewohl und rhapsodisch, sondern nach einer gewissen Regel aufgesucht, und ihre Anzahl bestimmt hat. Der Gedanke, sie aus den *logischen Urtheilen* abzuleiten, ist glücklich, und würde allein ein Beweis von H. *Kants* metaphysischem Genie seyn, wenn er auch nicht so viel andere Proben davon gegeben hätte. Allein erstlich hat er nicht bewiesen, dafs es nicht *mehr* und nicht *weniger* Classen von logischen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er seine Kategorien herleitet. Hernach ist die Deduction selbst hie und da *sehr gezwungen.* Zum Beweis hievon führe ich nur die Kategorien der *Gemeinschaft* und der *Limitation* an, wovon sich jene aus den *disjunctiven*, diese aus den *unendlichen Urtheilen* ergeben soll, in denen sie gewifs kein Metaphysiker würde geahndet haben. Endlich kann man auch fragen, ob die Tafel der Kategorien *vollständig* sey, und warum z. B. die Begriffe von *Identität* und *Verschiedenheit* nicht darin vorkommen? Sie könnten aus den *bejahenden* und *verneinenden Urtheilen* auf eine sehr ungezwungene Art gezogen werden. Zwar hat sie H. *Kant* unter die *Reflexions-Begriffe* gesetzt: allein es ist nicht abzusehen, warum die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung* nicht eben so gut unter die Reflexions-Begriffe hätten gesetzt werden können. — Und so hat vielleicht die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie mehr Weisheit als Schwäche gezeigt, dafs sie sich nicht angemafst hat, die einfachen Verstandesbegriffe so genau anzugeben.

Der *negative Gewinn*, der die eigentliche Frucht der Kritischen Philosophie seyn soll, kann nach meiner völligen Ueberzeugung, nicht auf dem von ihr eingeschlagenen Wege erhalten werden. Daſs die Natur des *denkenden Wesens*, das *Innere der Materie*, das Wesen der *Gottheit*, die *Dauer* und *Gröſse* des *Weltalls*, der Ursprung des *Uebels*, und so viele andere metaphysische Gegenstände, am Ende, und nach den tiefsten Untersuchungen, auf unauflösliche Schwierigkeiten führen: welcher Philosoph hat dieses nicht erkannt, und wenigstens stillschweigend eingestanden? Aber als nun der Kritische Philosoph auftrat, und sagte: „ich will euch aus der Natur der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft apodiktisch beweisen, daſs ihr von allen diesen Dingen schlechterdings nichts wissen könnet“; da muſste natürlicher Weise jeder nachdenkende Kopf stutzen, und fragen, wie es denn der Kritische Philosoph angegriffen habe, um die Gränzen unserer Erkenntniſs so *genau* und mit so vieler *Zuverlässigkeit* zu bestimmen? Und siehe! es finden sich auf dem neu-betretenen Wege gröſstentheils die alten Schwierigkeiten und Hindernisse wieder, über die noch kein Philosoph, ohne zu straucheln oder zu fallen, hat hinüber kommen können.

Vielleicht ist aber das, was wir oben den *formellen Gewinn* genannt haben, dasjenige, was der neuern Philosophie vor der ältern den Vorzug giebt? — Um diese Frage zu beantworten, wollen wir, in dieser Hinsicht, noch eine kurze Vergleichung zwischen der *Kritischen* und *Leibnitzisch-Wolffischen* Philosophie anstellen.

Was nun zuvörderst die *Deutlichkeit* und *Faſslichkeit* betrift: so kann die neuere Philosophie mit [*Kant u. Wolf.*]

der Leibnitzisch-Wolffischen offenbar nicht wetteifern. Ich glaube nicht, daſs bey Entstehung irgend eines neuen Philosophischen Lehrgebäudes, von der einen Seite so sehr über *Dunkelheit*, und auf der andern, so sehr über *Misverständnisse* geklagt worden, wie bey dem gegenwärtigen Streit über die Kritische Philosophie. Kein einziger Gegner derselben ist noch dem Vorwurf entgangen, daſs er sie in den Haupt-Momenten *misverstanden* oder *miskannt* habe: und diese Gegner waren nicht etwa *alte unbeugsame Dogmatiker*, oder seichte Philosophen und Theologen, (wie ehmals der gröſste Theil der Wolffischen Gegner;) sondern Männer in der ganzen Stärke ihres Alters, und die Deutschland zu seinen scharfsinnigsten Köpfen zählt. Einem davon, einem jungen Mann von ungefähr 30 Jahren, der so viele Proben von metaphysischem Scharfsinne gegeben, und sich, nach meinem Urtheil, als einen der furchtbarsten Gegner der Kritischen Philosophie gezeigt hat, ist von einem berühmten Anhänger derselben so gar der Vorwurf gemacht worden, daſs *gerade er* diese Philosophie *am wenigsten* verstanden habe *). Hingegen ist es, (wenn wir gewissen Journalen glauben,) unberühmten Jünglingen geglückt, in den Sinn der Kritischen Philosophie einzudringen, wenn sie sie annahmen, oder irgend etwas zu ihrem Vortheile drucken lieſsen.

Diese Schwierigkeit, die Kritische Philosophie zu verstehen, (die nicht nur *subjectiv*, sondern auch *objectiv* seyn muſs, da einer der berühmtesten und scharfsinnigsten Anhänger derselben die *Kantische*

*) Reinholds Beyträge S. 421.

Vernunftkritik kaum bey der *fünften* Durchlesung verstanden hat *); mag mehr als eine Ursache haben: aber eine der vornehmsten ist wohl der *freye philosophische Gang*, den H. *Kant* in seiner *Kritik der reinen Vernunft* anzunehmen für gut gefunden hat. Wie verschieden ist dieser Gang von dem *Wolffischen! Wolff* thut keinen neuen Schritt, ohne zurückzusehen; und durch seine beständigen *Citationen* setzt er seinen Leser in den Stand, den zurückgelegten Weg zu prüfen, ob er richtig sey. Er geht hiebey mit einer gewissen *Redlichkeit* (bonne foi) zu Werk, indem er seinen Weg nicht zu verbergen sucht. In der Kantischen *Vernunftkritik* findet sich keine einzige Citation: es war auch nicht wohl möglich zu citiren, da der Verfasser sein Werk nicht einmal in *Paragraphen* eingetheilt hat. Dieſs macht die Lesung und Prüfung desselben ungemein mühsam und schwer.

Ich weiſs wohl, daſs man diese *äuſsere Form* der philosophischen Methode heutzutage für Pedanterey hält; und sie würde es auch bey einer freyen philosophischen Abhandlung seyn. Aber wer ein *System* errichtet, und dem Publicum darstellt, der sollte, dünkt mich, diese leichten Fesseln nicht abwerfen. *Bonnet* hat in seinem *Analytischen Versuch* die Paragraphen beybehalten, und er citirt so häufig, wie *Wolff*: hat sein Werk dadurch etwas an *architektonischer Schönheit* verlohren?

Aber man citirt oft einen Satz, der nicht bewiesen worden ist? — Je nun; was schadet das? der aufmerksame Leser darf sich ja nur die leichte Mühe

*) S. Reinholds neue Theor. des V. V. Vorrede S. 54.

nehmen, zurückzublättern, um die Schwäche des Beweises zu entdecken. Der citirende Autor kann ihn nicht so leicht hintergehen, als der, der gar nicht citirt, und sich doch das Ansehen giebt, als wäre alles im vorhergehenden demonstrirt.

Wäre das *Citiren* an sich eine Pedanterey; warum hat man es noch nicht an dem *Euklides* und seinen Nachfolgern getadelt? warum hält man es vielmehr für ein wesentliches Erforderniſs der *mathematischen Methode?*

„Dieſs ist gerade, wird man sagen, ein Grund-Irrthum, daſs man die mathematische Methode in der Philosophie für anwendbar hält, da sie sich doch schlechterdings in derselben nicht anwenden läſst. „Die Mathematik fängt mit *Definitionen*, *Axiomen* und *Postulaten* an, und baut ihre Demonstrationen darauf". „Dieſs läſst sich in der Philosophie nicht thun. Hier giebt es keine eigentliche Axiome; und die Definitionen müssen das Werk nicht anfangen, sondern endigen" *).

Hier stoſsen wir auf die alte Klage gegen die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, daſs „bey ihr des Definirens kein Ende sey"; „daſs sie ihre Definitionen willkührlich abfasse"; daſs sie das zu Beweisende hineinlege, um es hernach zu ihrem Gebrauch herauswickeln zu können" u. s. w. Aehnliche Vorwürfe hat, wie wir oben gesehen, schon *Lambert* der Wolffischen Philosophie gemacht. Aber wie wenig die Tadler dieser Methode im Grunde mit einander übereinstim-

*) S. die Disciplin der reinen Vernunft in der Kantischen Vernunftkritik. S. 727. a. A.

men, sieht man daraus, daſs *Lambert* bey *Wolffen* vermiſst, daſs er die Euklidische Methode *nicht ganz* nachgeahmt habe, H. *Kant* hingegen behauptet, daſs die Euklidische Methode in der Philosophie *gar nicht anwendbar sey*. Es ist doch sonderbar, daſs zwey berühmte Metaphysiker in einem so wesentlichen Punct, dergleichen die philosophische Methode ist, einander so sehr entgegen sind.

Ich bemerke zuvörderst, daſs, wenn diese Einwürfe auf die Abschaffung *alles* Definirens abzielen, sie eine groſse Unkunde in der Theorie von unsern Begriffen verrathen. Denn darin kommen doch alle Philosophen überein, daſs unsere Begriffe zum Theil *einfach*, zum Theil *complex* sind. Die letztern lassen sich also in ihre Theilbegriffe auflösen; und was thut man anders, wenn man definirt, als daſs man einen Begriff *analysirt?*

Auf eine *willkührliche* Art sollen die Definitionen freylich nicht gemacht werden: allein das hat *Wolff* so wenig gethan als *Euklid;* und deswegen werden in jeder guten Logik Regeln gegeben, nach welchen die Definitionen sollen gefunden werden. Da es indessen von einer und eben derselben Sache oft *mehrere* Begriffe giebt; so ist die Mehrheit der Definitionen nicht gerade ein Beweis von ihrer Willkührlichkeit. Ein Begriff ist vielleicht besser als der andere, weil sich alles leichter, natürlicher und vollständiger daraus herleiten läſst: aber deswegen ist der andere noch nicht grundlos.

Crusius sagt, man müsse die *Realität* der Definition vorher darthun, ehe man sie irgend einem Beweise zum Grund lege; denn was helfe es mir, wenn ich noc hso viel von einem *geflügelten Pferde* beweise:

am Ende werde ich doch nur eine Theorie von einem Hirngespinnste haben. Allerdings habe ich durch meinen blofsen Begriff die Existenz des correspondirenden Objects noch nicht dargethan. Allein diefs ist auch nicht immer meine Absicht: und es ist mir oft genug, zu wissen, dafs, wenn ein solches Ding existirt, es diese oder jene Beschaffenheit nothwendig haben werde. So kann ich mir eine sehr zusammenhängende Theorie von dem *Unendlichen Geiste* bilden, ohne mich noch um seine Wirklichkeit zu bekümmern. Das heifst aber nicht mit Hirngespinnsten spielen, wenn ich meine Begriffe nach den nothwendigen Gesetzen meines Verstandes verknüpfe. Schon der *Zusammenhang* und die *Uebereinstimmung* in einem Lehrgebäude ist ein Beweis, dafs die Begriffe darin nicht aus der Luft gegriffen sind, sondern Realität haben müssen. — Ist der Begriff von existirenden Dingen abgezogen, dergleichen die meisten unserer Begriffe sind; so hat er eben deswegen Realität, und alles, was ich durch richtige Vernunftschlüsse daraus herleite, mufs eben so gut Realität haben. Freylich kommt man hier mit dem Idealismus ins Gedränge, und die Kritische Philosophie hat eine Theorie von unserer Erkenntnifs aufgestellt, wodurch dieses ganze Verfahren nicht nur verdächtig gemacht, sondern für ganz grundlos und irrig erklärt wird. Allein weder der Idealismus, noch die Kantische Theorie sind *bewiesen*: man kann auf ihre Einwürfe antworten, und ihre Beweise entkräften: und da, dünkt mich, findet die Maxime Statt, dafs, wenn ich in der Metaphysik zwischen zwey Theorien zu wählen habe, die beyde gleich-grofsen Schwierigkeiten unterworfen sind, ich

mich vernünftiger Weise für diejenige erkläre, die den *gemeinen Menschenverstand* auf ihrer Seite hat.

Ich wünschte, dafs die Verächter der Definitionen uns das Geheimnifs entdeckten, wie sie dazu gekommen sind, ihre neue Theorien von *Raum* und *Zeit*, von den *Kategorien*, und so viel andere Sätze zu demonstriren, wenn sie je demonstrirt sind. Ich meines Orts begreife nicht, wie solches ohne Voraussetzung und Bestimmung gewisser *Begriffe* und *allgemeiner Grundsätze* hat geschehen können. Ich kann zwar mit der *Erfahrung* anfangen: aber da Erfahrung (wie die Kritische Philosophie ganz richtig bemerkt;) nur aussagt, *dafs* etwas ist, und nicht, dafs es *allgemein* und *nothwendig* so ist; so läfst sich durch Erfahrung allein, so lange die Induction nicht vollständig ist (und diefs ist sie selten,) nichts demonstriren. Ich mufs also schlechterdings die *allgemeinen* und *deutlichen Begriffe*, und die höchsten *Grundsätze* des Verstandes zu Hülfe nehmen, wenn ich auf allgemeine und nothwendige Resultate kommen will.

Dafs die Kritische Philosophie selbst nicht anders verfährt, davon will ich nur ein Paar Beyspiele anführen. Um die *blofse Subjectivität* der Kategorien zu beweisen, macht sie folgende Schlüsse:

„Die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen: aber diese Anschauungen würden blinde, gedankenlose Anschauungen seyn, wenn nicht der Verstand sie dächte, d. i. das Mannichfaltige in denselben in Begriffe zusammenfafste und darüber urtheilte. Es mufs also gewisse Formen des Denkens geben, die es möglich machen, dafs wir das Mannichfaltige unserer Vorstellungen in gewissen bestimmten Verhältnissen geordnet denken können. Diese Formen

des Denkens sind die Kategorien, welche also nichts objectives, sondern bloſs subjectives sind.“ (S. die *Schulzischen Erläuterungen* S. 29.)

Ueber diesen Beweis wäre vieles zu sagen: ich bemerke aber zu meinem gegenwärtigen Zwecke bloſs, daſs hier ein gewisser Begriff vom *Denken* zum Grunde gelegt wird, nach welchem dasselbe in der *Synthesis* oder *Verbindung des Mannichfaltigen unserer sinnlichen Anschauungen zu Begriffen und Urtheilen*, bestehen soll. Ein solcher Begriff vom *Denken* ist aber nicht nur willkührlich, sondern man kann ihm noch den Vorwurf machen, daſs in denselben schon hineingelegt werde, was man beweisen will. Denn wenn durch das Denken erst Ordnung und Verbindung in das Mannichfaltige der sinnlichen Anschauung gebracht wird; so müssen die Data der Sinnlichkeit *ohne Ordnung* und *ohne Verbindung* seyn. Dieses letztere wird aber *ohne allen Grund* angenommen, und diejenigen Philosophen werden es schlechtweg leugnen, die zwischen *Denken* und *Empfinden* keinen wesentlichen Unterschied gelten lassen, und daher behaupten, daſs uns der Stoff der Sinnlichkeit *schon in einer gewissen Verbindung*, in *gewissen objectiven Verhältnissen* gegeben werde, die von dem Verstande nur *entwickelt* und *wahrgenommen* werden dürfen. Mithin wird die *bloſse Subjectivität* der Kategorien, und unserer ganzen Erkenntniſs, durch eine willkührliche Definition vom *Denken* in der Kritischen Philosophie *erschlichen*.

Eben so wird durch einen *willkührlichen Grundsatz* bewiesen, daſs ohne das allgemeine Schema der *Zeit*, die Kategorien sich nicht auf die Erscheinungen anwenden lassen. Man wird nämlich in dem obigen

Abriſs der Kritischen Philosophie bemerkt haben, daſs bey diesem Beweis der Satz zum Grunde liegt: „wenn die Vorstellung A auf die mit ihr *ungleichartige* Vorstellung B angewandt, oder unter sie subsumirt werden soll; so kann solches nur vermittelst einer dritten Vorstellung C geschehen, die sowohl mit A als mit B etwas gemein hat". Wie will man diesen Satz beweisen? — Aus der *Erfahrung?* Diese giebt keine allgemeine und nothwendige Sätze. A priori? Da ist er nicht evident. — Er wird also von der Kritischen Philosophie bloſs zum Behuf ihres Systems vorausgesetzt. Und auf einem solchen *nicht-evidenten, unbewiesenen* Satze beruht die wichtige Behauptung, daſs z. B. *das Princip des zureichenden Grundes*, ohne die Anschauung der *Zeit*, keine Realität und keine Objectivität habe. —

Die Kritische Philosophie sollte also gegen die *Definitionen* und *Axiome* nicht so spröde thun, denn sie braucht Definitionen und Axiome so gut wie die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, um ihre Lehrsätze zu beweisen; nur mit dem Unterschied, daſs die ältere Philosophie diese Materialien *zur Prüfung hinlegt*, ehe sie davon Gebrauch macht, statt daſs die neuere Philosophie sie bey ihrer Anwendung stillschweigend voraussetzt, und vielleicht *Prose macht, ohne es zu wissen.*

Man sagt, daſs man mit dem Definiren nicht anfangen, sondern endigen müsse, vermuthlich damit die folgenden Sätze nicht erschlichen werden: gerade als wäre es nicht eben so leicht, eine Theorie zu erschleichen, wenn man von einer Sache in die Creuz und in die Queere spricht, und hintennach mit der Definition kommt.

Hätte die Kritische Philosophie mehr definirt; so würden gewiſs der Miſsverständnisse und des Streitens jetzo weniger seyn. Sollte man es wohl glauben, daſs, da der Unterschied der Urtheile in *analytische* und *synthetische* von so groſser Wichtigkeit in dieser Philosophie ist, die Anhänger und Gegner derselben noch darüber streiten, ob die arithmetische Gleichung $7+5=12$, ein *analytischer* oder *synthetischer* Satz sey? Muſs es da nicht an einer deutlichen und genauen Bestimmung der Begriffe noch fehlen?

Daſs also die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie mit Definitionen anfängt, das muſs ihr so wenig als der Geometrie zum Fehler, sondern um so mehr zum Vorzug angerechnet werden, je schwerer die Definitionen in der Philosophie als in der Geometrie sind. Freylich verbindet sie mit den Definitionen und den Axiomen auch die unmittelbaren und evidenten *Wahrnehmungs-* und *Erfahrungs-Urtheile*, um ihre Lehrsätze zu beweisen: und da kommt ihr die Kritische Philosophie mit ihrer Behauptung in den Weg, daſs die Kategorien und die höchsten Verstandes-Grundsätze nichts objectives, sondern *bloſse subjective Denkformen* seyen, die auſser dem Felde der Erfahrung keine Anwendung und keine Gültigkeit haben. Da würde es allerdings um die wichtigsten ihrer Schlüsse, worin Axiome mit Erfahrungssätzen verbunden sind, miſslich aussehen. Allein der Beweis, den die Kritische Philosophie von der *bloſsen Subjectivität* der höchsten Verstandes-Grundsätze giebt, hält, wie wir so eben gesehen haben, die Prüfung nicht aus; und die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie hat gute Gründe, jene Principien als objectiv anzunehmen und zu gebrauchen. Mithin ist auch in diesem Punct die Wolfsche Methode noch nicht umgestoſsen (15).

Zu dem *formellen* Gewinn einer Wissenschaft gehört, wie ich oben bemerkt habe, vorzüglich die bessere Anordnung und Vervollkommnung des *Systems*. Ich weiſs, daſs der *System-Geist* besonders unter den Franzosen, verschrieen ist; aber hoffentlich versteht man alsdann unter *System* nicht ein *wohlgeordnetes Ganze von zusammenhängenden Sätzen*, wovon die folgenden durch richtige Schlüsse aus den vorhergehenden hergeleitet werden. Das *Systematische* in unserer Erkenntniſs hat in meinen Augen einen so groſsen Werth, daſs ich keinen Anstand nehme, mit *Lamberten* zu behaupten, daſs „ein *mittelmäſsiges System* doch immer besser sey, als jene unzusammenhängende Erkenntniſs, zu der auch Ungelehrte nach und nach gelangen können“ *). Ich bin überzeugt, daſs wir z. B. mit den Begriffen von *Raum* und *Zeit* nie ganz ins Reine kommen werden. Gleichwohl werde ich eine Theorie davon, wodurch mein metaphysisches System am meisten *Zusammenhang* und *Ordnung* erhält, einer andern vorziehen, wodurch dasselbe unzusammenhängend wird, wenn auch die erstere nicht streng bewiesen werden kann.

Diese Vollkommenheit haben noch alle Kenner bey der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie gefunden; und selbst ihre Gegner haben nicht geleugnet, daſs *Wolff* ein System aufgestellt, dergleichen man noch keines gehabt habe. Dieſs ist nach meinem Urtheil ein gröſseres Lob, als manche vielleicht denken. Gesetzt auch, in diesem System haben nicht alle Theile die zu wünschende Festigkeit; gesetzt z. B. der *Satz vom Grunde* lasse sich nicht, wie einige versucht ha-

*) Mém. de l'Acad. Roy. de Prusse A. 1763. p. 429.

ben, aus dem *Satze des Widerspruchs* herleiten, und somit seine Objectivität *streng* beweisen: soll ich deswegen ein System wegwerfen, das in allen seinen Theilen so gut zusammenhängt, und ein anderes annehmen, das ungleich mehr und gröſsere Gebrechen hat? Das hieſse, ein wohlgebautes Haus deswegen verlassen, weil sich in seinem Fundament ein Stein befindet, von dessen Festigkeit man keine völlige Gewiſsheit hat, um ein anderes zu bewohnen, das überall Lücken, und vielleicht gar kein Fundament hat.

Der Kritischen Philosophie kann man zwar den Nahmen eines *Systems* nicht absprechen. Man sieht wohl, daſs der berühmte Urheber derselben sich alle Mühe gegeben hat, ihre Theile einander unterzuordnen und von einander abhängig zu machen, um auf seine Resultate zu kommen. Aber der Zusammenhang dieser Theile ist gar zu *locker*, als daſs man noch Festigkeit in dem ganzen Bau finden sollte: und am Ende fehlt es vielleicht gar an einem *Fundament*. Dieſs letztere haben nicht nur die Gegner der Kritischen Philosophie, sondern selbst ein warmer Anhänger derselben, und ein groſser Bewunderer von H. *Kant*, mit ausdrücklichen Worten zu wiederholten Malen behauptet *): und eben dieser berühmte Schriftsteller versichert uns, daſs er einen *ganz entgegengesetzten Weg* habe einschlagen müssen, um mit H. *Kant* zu Einem Ziele zu gelangen.

Keine menschliche Metaphysik wird, nach meiner Ueberzeugung, je ganz frey von *Widersprüchen* seyn: und selbst in der Leibnitzisch-Wolffischen wird ein

*) S. die *Reinholdischen Beyträge* etc. S. 273, und 295. wie auch dessen *Fundament des philos. Wissens* S. 3.

Skeptisches Auge einige ausspähen können. Aber in der Kritischen Philosophie sind der Widersprüche gar zu viel, und sie liegen zu tief in den Grundbegriffen, als daſs man das System noch retten könnte. Ich will hier nur einige der auffallendsten hersetzen, die zum Theil im vorhergehenden sind angeführt worden.

1.) Die Kritische Philosophie fängt mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes an; sie spricht z. B. gleich im Anfang der *Kritik der r. V.* von *Objecten, die unsere Sinne afficiren:* und endiget damit, diese Aussprüche umzustoſsen. *[Widersprüche]*

2.) Sie spricht von *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* der Erkenntniſs: und macht doch unsere ganze Erkenntniſs *bloſs subjectiv.*

3.) Sie hält die Erfahrung für etwas *Zufälliges:* und gründet doch auf sie die *apodiktische* und *objective Gewiſsheit.* (S. *Schmids Krit. der r. Vern. im Grundriſs* §. 119.)

4.) Sie weiſs nicht, ob die *Dinge an sich* möglich oder unmöglich sind: und weiſs doch, daſs sie existiren.

5.) Sie weiſs gar nichts von den *Dingen an sich:* aber sie weiſs doch, daſs sie auf uns wirken, und daſs sie den Stoff zu unsern Vorstellungen geben.

6.) Sie verbietet die Kategorie der *Ursache* auſser der Sinnenwelt anzuwenden: und nimmt eine *intelligible Ursache* der Erscheinungen an.

7.) Sie behauptet nothwendige, in der Natur der Vernunft gegründete *Täuschungen:* und will die Skeptiker widerlegen.

8.) Sie hält (in der *Vernunftkritik*) Raum und Zeit für Anschauungen *a priori:* und sagt an einem andern Ort (in der *Neuen Entdeckung* etc.), daſs sie durch *Eindrücke von auſsen* hervorgebracht werden.

9.) Sie sagt (in der *Vernunftkr.*) Raum und Zeit seyen *Vorstellungen:* in der *Reinholdischen Theorie* des *Vorstellungsvermögens* hingegen heiſst es: Raum und Zeit sind *keineswegs* Vorstellungen, und es ist eine idealistische Lehre, wenn man sie so nennt.

10.) Sie tadelt *Leibnitzen* wegen seiner Theorie von den einfachen Wesen, und nennt sie eine *Grille:* und will doch in diesem Punct mit *Leibnitzen* übereinstimmen; u. s. w.

Auf diese und andere Einwürfe haben die Kritischen Philosophen entweder gar nicht geantwortet, oder bloſs die allgemeine, freylich nicht sonderlich unterrichtende Antwort gegeben, daſs man sie *gänzlich misverstanden* habe.

Aus allem bisher Gesagten glaube ich nun das Resultat ziehen zu dürfen, daſs der Kritischen Philosophie das Unternehmen, die Gränzen unserer Erkenntniſs genau zu bestimmen und festzusetzen, nicht gelungen ist: daſs ihre neue Theorie von dem *Vorstellungsvermögen*, so imposant sie auch durch die *neue Terminologie* ist, die Prüfung nicht aushält, und daſs das von ihr aufgestellte metaphysische System an Gründlichkeit, Ordnung und Festigkeit dem Leibnitzisch-Wolffischen nicht gleich kommt. Wir sind also in dieser neuen Periode, in der Metaphysik nicht weiter gekommen, ob wir wohl einen *berühmten Metaphysiker* weiter haben.

Hat denn aber die *Erschütterung*, die der Königsbergische Weltweise in der philosophischen Welt verursacht hat, nicht auch viel Gutes gewirkt? Hat sie nicht die *Dogmatiker* aus ihrem Schlummer geweckt? Muſs es nicht von Zeit zu Zeit *Erdbeben* geben, um die trägen Einwohner des Landes zu neuer Thätigkeit

zu

zu zwingen? — Diefs sind Fragen, denen man andere, z. B. „wie viel wir noch metaphysische Systeme und neue Terminologien bekommen werden ([16]); ob das Leben eines Philosophen endlich hinreichen werde, sie alle zu studiren; ob nicht Mathematik, Physik, Geschichte u. s. w. darunter leiden" — entgegensetzen kann, die ich aber, da die *Königl. Akademie* sie dem Publicum nicht vorgelegt hat, hier unerörtert lassen will.

Nur Eins führe ich noch an, wenn es mir erlaubt ist, von mir selbst zu sprechen. [Cui bono?] Ich habe in meiner frühen Jugend die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie, und zwar anfangs blofs aus *Wolffens* und seiner berühmten Schüler Schriften erlernt, der mündliche Unterricht meiner Lehrer, und das Studium anderer Systeme erweiterten bald meinen philosophischen Gesichtskreis; aber zugleich thaten sich auch in dem Wolffischen Lehrgebäude Schwierigkeiten hervor, die ich nicht aufzulösen vermochte. Meine Zweifel vermehrten sich: ich suchte den schwachen Seiten meines Systems abzuhelfen, so gut ich konnte: ich änderte es bald da, bald dort, um es so übereinstimmend und bündig, als möglich, zu machen. Während dieser Beschäftigung erschien die Kantische *Kritik der reinen Vernunft*, wodurch nun endlich einmal die Gränzen der menschlichen Erkenntnifs sollten bestimmt und festgesetzt werden. Diese Idee gefiel mir. Ich prüfte die Kritische Philosophie mit aller Wahrheits-Liebe, und mit aller Anstrengung, deren ich fähig war. — Aber, statt diese Prüfung meinem Leibnitzisch-Wolffischen Dogmatismus vollends den Garaus hätte machen sollen, hat sie mich vielmehr darin wieder bestärkt. Ich sah, dafs man denselben durch noch

schwächere Gründe umstoſsen wollte, als diejenigen sind, worauf er sich stützt. Ich fühlte recht lebhaft, *wie schwer* es sey, etwas besseres zu machen, als was uns *Leibnitz* und *Wolff* hinterlassen haben: und weil wir doch ein metaphysisches System, so wie ein bewohnbares Haus, haben müssen; so entschloſs ich mich, das Leibnitzisch-Wolffische, mit einigen Veränderungen, (den natürlichen Folgen jedes eigenen Nachdenkens,) zu meinem Gebrauche beyzubehalten. Es wiederfuhr mir in der Philosophie, was manchem wahrheits-liebenden und forschenden Theologen wiederfahren seyn mag, der, nachdem er, unzufrieden mit seinem theologischen Lehrgebäude, und gedrückt von den Schwierigkeiten desselben, es bald auf diese, bald auf jene Art umzuändern versucht, aber nichts besseres gefunden hat, am Ende wieder zu seinem *Katechismus* zurückgekehrt ist.

Anmerkungen.

(1) Man giebt insgemein *Wolffens* deutschen Schriften den Vorzug vor seinen lateinischen. Allerdings gehört zu Lesung der letztern eine Geduld, deren wenige junge Philosophen fähig sind. — Man hat noch ein Schreiben von *Friederich dem Zweyten* an *Wolffen*, der ihm einen Band von seinen lateinischen Werken zugeschickt hatte. Der König sagt ihm, dafs er *seine Bücher gewifs recht schön, gelehrt und solid finde, dafs er aber nicht leugnen könne, dafs sie etwas zu weitläuftig seyen* u. s. w. Diese bis zu Erinnerungen sich herablassende Aufrichtigkeit des Königs mufste *Wolffen* mehr Vergnügen machen, als das *allergnädigste Hand- oder Canzley-Schreiben* vom gewöhnlichen Schlag. — *Wolff* ist übrigens wegen seiner Weitläuftigkeit von einem Schriftsteller, von dem man solches nicht erwartet hätte, wenigstens vergleichungsweise vertheidiget worden. „*Locke* a moins écrit (sagt *Premontval* Mémoir. de l'Acad. A. 1761. p. 395.) que *Wolff*; mais il est à proportion beaucoup plus diffus que lui. Y a-t-il dans les quarante *in-quarto* de *Wolff* rien qui exerce et mette à bout la patience des lecteurs, comme le livre des *Idées innées* et le chapitre de la *Puissance*, qui ne sont qu'une logomachie et une battologie perpétuelles"? — Gewifs ist in dem *Lockischen Versuche* viel Geschwätz; aber dieses Geschwätz ist doch meistens unterhaltend und angenehm.

(2) Wie sehr das Interesse für dergleichen Materien abgenommen hatte, sieht man aus einer Vorrede, die G. F. *Meier* im J. 1749 zum zweyten Theil seiner *Anfangsgründe der schönen Wissenschaften* schrieb. *Meier* hatte einen Tractat über die *vorherbestimmte Harmonie* geschrieben, worüber er von

einem gewissen Magister *Gunnerus* war angegriffen worden. Hierauf sollte er antworten. Er entschuldiget sich aber und sagt: „Mein Geschmack hat sich seit geraumer Zeit dergestalt geändert, daſs ich ganz andere Materien vorzüglich liebe, als dergleichen die *vorherbestimmte Harmonie* ist. — Ich schreibe nicht gern von einer Sache, die mir nicht zu Herzen geht. — Die Wenigsten verstehen diese Subtilitäten, und die Wenigsten haben ein Vergnügen daran. Der Streit darüber würde gar keinen Nutzen haben". Und so wurde dem Magister *Gunnerus* die angenehme Hoffnung vereitelt, mit *Meiern* eine Lanze zu brechen.

(3) Zur Probe von *Reimarus* Manier, philosophische Wahrheiten vorzutragen, mag folgende Stelle dienen, worin er zeigt, wie wenig innere Vollkommenheit eine bloſs körperliche und leblose Welt haben würde: „Es soll demnach „(heiſst es S. 175.) alles in der Welt so bleiben wie es jetzt „ist. Die Sonne, der Mond, die Sterne gehen ordentlich auf „und unter; es wird Tag und Nacht, Frühling, Sommer, „Herbst und Winter; es wechseln Regen und Sonnenschein, „Wärme und Kälte, Wind und Stille mit einander ab. Alles „Gras, Kraut, Blumen, Pflanzen, Bäume, Früchte, wachsen „noch reicher als jetzt. Aber in der ungeheuern Maschine „ist kein Auge, welches das siehet, betrachtet, forschet; kein „Mund, der die Früchte genieſst oder brauchet; kein Vogel, „der zwitschern, kein Ohr, dem gesungen werden kann. Vom „Elephanten bis zum Mäuslein, vom Wallfisch bis zum Gründ„ling, vom Drachen bis zur Miete, vom Contur bis zum Co„libri und der allerkleinsten Fliege ist alles aus der Welt „verbannt: alles, alles bis zu den äuſsersten Sternen, in der „Natur ist öde, stille, todt, ohne Leben, Empfindung und Ver„stand; ohne Lust, Vergnügen und Glückseligkeit. — Wo „ist die innere Vollkommenheit dieser körperlichen, fühllo„sen und nunmehr fürchterlichen und scheuſslichen Welt? „u. s. w."

(4) Herr v. *Premontval* griff besonders den *Baumgartenschen* Beweis vom *Satze des zureichenden Grundes* an, wo mit dem Wort *nihilum* gespielt zu werden scheint. Er bemerkt

dabey als einen Vorzug der Französischen Sprache, dafs, wenn *Baumgarten* Französisch geschrieben hätte, er durch die Zweydeutigkeit des Wortes nicht verführt worden wäre; denn ein anderes sey *rien*, und ein anderes *le rien*. Das unterscheiden wir auch im Deutschen, und es ist ganz etwas anders zu sagen: *nichts hat Gott das Daseyn gegeben;* oder, *das Nichts* hat Gott das Daseyn gegeben. Und dann beruht doch der *Baumgartensche* Beweis, wenn man ihn genau untersucht, nicht auf dieser Zweydeutigkeit. Er läfst sich nämlich in folgenden kurzen Schlufs zusammenziehen: „Der Grund von einem Ding ist das, woraus sich das Ding begreifen läfst; er mufs also *etwas* seyn. Wenn also nichts der Grund von einem Ding wäre; so müfste *nichts etwas* seyn; welches ungereimt ist". — Aber einen Einwurf, wodurch man ungleich mehr in Verlegenheit gesetzt wird, macht Herr v. *Beguelin* in seinem *Mémoire sur les premiers principes de la Métaphysique* (Année 1755. p. 410.) wo es heifst: „démontrer une proposition, c'est dire la raison, pourquoi on affirme l'attribut du sujet; ainsi entreprendre de démontrer, c'est supposer, que pour que l'attribut puisse être affirmé d'un sujet, il faut qu'il y ait une raison suffisante de leur liaison. Quiconque entreprend donc de démontrer le principe de la raison suffisante, suppose d'avance la vérité de ce principe, et ne sauroit éviter par conséquent de commettre un cercle vicieux". Diese scharfsinnige Reflexion ist vielleicht der Grund, warum *Leibnitz* den *Satz des Grundes* zu beweisen nicht unternommen hat. — Uebrigens setzt Herr v. *Beguelin* hinzu: „après tout ce que je viens de dire, on seroit tenté de soupçonner, que mon but est d'ébranler la vérité du principe de la raison. Ce n'est nullement mon intention: je suis intimément persuadé, que rien n'est, comme il est, sans raison suffisante: je sais, et je viens de le montrer, *qu'on ne sauroit faire un pas assuré* ni dans la philosophie, ni dans la métaphysique, à moins de poser ce principe pour base de nos raisonnements etc." Dieser Meynung trete ich vollkommen bey, und ich halte das Verfahren des Metaphysikers in Ansehung dieses Grundsatzes für eben so vernünftig, als wenn der Geometer gewisse Axiome, die er gleichfalls nicht bis zur höchsten Evidenz bringen kann, für wahr annimmt, *weil man ohne sie keinen einzigen sichern Schritt in der Geometrie thun könnte.*

(5) *Wolffens* philosophischer Stolz zeigt sich am meisten in den Vorreden zu seinen Schriften. Er spricht beständig von dem, was er geleistet, und andere nicht geleistet haben. Er verspricht seinen Schülern eine Wissenschaft, dergleichen vor ihm noch kein Philosoph gegeben habe. Er redet mit Indignation und Verachtung von seinen Gegnern: er sagt, dafs er sie keiner Antwort würdigen werde, indem ja der Mond es wohl leiden könne, dafs ihn die Hunde anbellen u. s. w. So mufste der grofse Mann doch den Tribut seiner niedrigen Abkunft und seiner gemeinen Erziehung bezahlen! — Was ihn entschuldiget, ist, dafs seine Gegner gröfstentheils zu unwissend und zu boshaft waren, als dafs er sie nicht hätte verachten sollen. Auch fällt dieser Ton jetzo mehr auf, als damals; und wenn ein gebildeter Schriftsteller heutzutage in *Wolffens* Lage nicht die nämliche Sprache führt, so kommt es gewifs nicht daher, weil er nicht die nämlichen Empfindungen hat. Man mufs auch gestehen, dafs selbst in *Wolffens* derben Aeufserungen eine gewisse Offenheit und Geradheit des Charakters liegt, die immer den rechtschaffenen Mann verräth, und dafs er sich nie zum Schimpfen erniedriget hat. Von dem letztern sagt er sehr treffend, dafs es für Leute, die sich dieser Waffe bedienen, sehr demüthigend sey, *unter dem niedrigsten Pöbel ihre Meister zu finden*.

(6) Eine ungemein-scharfsinnige Vertheidigung des Satzes vom *zureichenden Grund* findet sich in der Vorrede zur 3ten Ausgabe von *Baumgartens* Metaphysik (1749.) Ich führe aus derselben folgende merkwürdige, die Schicksale der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie betreffende Stelle an: „Quam citus est rerum humanarum circulus! quam repentina vicissitudo! Nondum annum quadragesimum vivendo attigi, tamen jam expertus sum, philosophiam aliquam, Leibnitio-Wolffianam dico, primum impugnari armis, quae paene sancta credebantur ac inviolabilia, mox judicabantur a plurimis imbellia. Non ita multo post videbatur ea veluti triumphare. Nunc (er zielt vermuthlich auf die Crusiussische Philosophie;) iisdem eadem argumentis sensim impetitur, quae tamen ideo, quia *nova* videntur aliquibus, jam denuo quibusdam judican-

tur fortissima". — Kenner werden bemerkt haben, daſs auch bey den gegenwärtigen Streitigkeiten in der Philosophie die alten Einwürfe gegen die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie wieder sind aufgewärmt worden.

(7) Ich bekenne, daſs ich die Lambertische Distinction zwischen dem *Analysiren* und dem *Anatomiren* der Begriffe nicht recht verstehe. Wenn *Leibnitz* die Begriffe in ihre einfachen Theile auflöſst; so muſs er nothwendig endlich auf die *Lockischen einfachen Begriffe* kommen, (wenn diese wirklich einfach sind;) und so hätte er ja die Begriffe auch *anatomirt*. *Leibnitz* und *Wolff* könnten sogar sagen, ihre *Auflösungs-Methode* sey besser, als die Lockische *Anatomirungs-Methode*, weil sie die einfachen Begriffe *suchen* und *finden*, *Locke* hingegen sie auf gerathewohl annehme. — *Lambert* giebt (§. 7.) zu verstehen, daſs die *Analysirung* der Begriffe *ins Unendliche fortgehen* könnte; in welchem Fall man niemals auf die einfachen Begriffe kommen würde. Allein wenn diese *Auflösung ins Unendliche* möglich wäre; wie würde es *Locken* mit seinem *Anatomiren* ergehen? Da würde er ja auch auf nichts einfaches kommen: Denn durch *willkührliche Festsetzung* der einfachen Begriffe geschieht der Sache kein Genüge.

(8) Diese Kategorie heiſst im Griechischen ἔχειν, und *Aristoteles* erläutert sie durch: *beschuht, bewaffnet seyn.* Diese Beyspiele, und das lateinische Wort *habitus*, wodurch das griechische ἕξις übersetzt worden, hat vielleicht Anlaſs gegeben, daſs man geglaubt hat, *Aristoteles* habe durch diese Kategorie die *Kleidung* ausgedruckt; wenigstens ist in dem *Dictionn. Encycl.* unter dem Artikel: *Kategorie*, das Wort ἕξις durch *habillement* übersetzt. So wäre freilich *Aristoteles* ein gar elender Metaphysiker gewesen. Allein aus einer andern Stelle sieht man deutlich, daſs er das *Haben* in einer sehr allgemeinen Bedeutung nahm; denn er führt unter andern auch die Redensarten an: *Hände und Füſse haben; Aecker haben; Wissenschaft und Tugend haben; die Flasche hat den Wein; der Mann hat sein Weib, und das Weib ihren Mann:* bey welcher letztern Redensart er aber die Bemerkung macht,

dafs dies die *uneigentlichste* Art zu *Haben* sey, und dafs man damit weiter nichts sagen wolle, als dafs *Mann und Weib beysammen wohnen.* — Uebrigens sagt gedachtes Französ. Dictionn. von den Kategorien: „il n'y a pas longtemps qu'on est revenu de ces sottises"; welches ich blofs anführe, um meinen Landsleuten zu zeigen, wie verschieden andere Nationen von gewissen Dingen urtheilen, denen wir eine so grofse Wichtigkeit beylegen.

(9) Die *allgemeinen Begriffe* sind immer ein Stein des Anstofses für den Skepticismus gewesen, der sie, so gut er konnte, aus dem Weg zu räumen, und auf *einzelne* Begriffe zu reduciren versucht hat. Allein die *Humische* Erklärung derselben ist ganz unbefriedigend: er gesteht auch selbst (S. 61.) „dafs die Natur der *Gewohnheit*, (worauf es bey Bildung dieser Begriffe ankommen soll,) schwer zu erklären sey. Je nun; so dächte ich, liefse man die Sache lieber beym Alten, wenn man nichts bessers zu geben hat. Ich wollte *Humen* und alle Skeptiker fragen, wie wir denn zu den Wörtern *Kraft*, *Ursache*, *Wirkung*, *Quantität*, *Qualität* u. s. w. gekommen seyn, wenn ihnen nicht *etwas bestimmtes* in unserer Seele correspondirte? Das *Durchlaufen* der einzelnen Vorstellungen, wenn es uns auch noch so sehr zur *Gewohnheit* wird, macht die Sache nicht aus. — Hernach gesteht ja *Hume* selbst (S. 63.), dafs unter den Ideen eine *Aehnlichkeit* sey: warum sollen wir nun nicht im Stande seyn, durch das Abstractionsvermögen diese *Aehnlichkeit* davon zu trennen, und auf solche Art den allgemeinen Begriff zu formiren? Aber freylich, so würde der Skeptiker auf etwas Reelles und Objectives kommen, womit ihm nicht gedient ist.

(10) So macht *Hifsmann*, in seiner *Geschichte von der Lehre der Ideen-Association*, *Wolffen* den Vorwurf, dafs er in seiner grofsen lateinischen Psychologie, wo er von der Ideen-Verbindung handelt, blofs auf das Gesetz der Coexistenz Rücksicht genommen, und das der *Aehnlichkeit* fast ganz aus der Acht gelassen habe. Wie wenig aber dieser Vorwurf gegründet sey, zeigt ein Recensent in der *Allgem. Deutschen Biblioth.* 81. B. 2. St. S. 506. Und so würde man manche,

für neu ausgegebene psychologische Bemerkung schon in der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie, aber freylich, (da *Wolff* die Psychologie zur Metaphysik rechnete,) nur allgemein ausgedruckt finden.

(11) Als Beyspiel einer solchen Seichtigkeit führe ich aus *Basedows Philalethie* folgende Stelle von dem *Criterium der Wahrheit* an: „die Wahrheit ist derjenige Werth unserer Gedanken, vermöge dessen sie mit feststehendem Beyfall müssen angenommen werden, wenn wir unserer Glückseligkeit gemäfs denken wollen". Und S. 93. „Das allgemeine Kennzeichen der Wahrheit ist die Aehnlichkeit unserer Denkart mit *solchen*, bey welchen wir nicht zu zweifeln vermögend sind, oder bey welchen die Gewohnheit zu zweifeln, wenn sie möglich wäre, alle Vernunft, Ordnung und Glückseligkeit aufheben würde." Ist nicht in einer Linie von *Wolffen* mehr Realität als in diesem ganzen Geschwätze? — Und dieser Schriftsteller wagt es, von der Wolffischen Philosophie zu urtheilen, und zu sagen: „der Satz des Widerspruchs und der Satz der Einstimmung sind leere Sätze: der Satz des zureichenden Grundes ist ein sophistisches Formular: Definitionen und Demonstrationen verleiten aufser der reinen Mathematik auf Wortspiele und Chimären".

(12) Zur Probe von der Kantischen Schreibart mag folgende Stelle aus der *Kritik der r. V.* (S. 395. a. A.) dienen: „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen hinhält, befreyen, und alle unsere speculative Ansprüche blofs auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schaalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Gränzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit gröfster Zuversicht an die Herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung laufen, fortzusetzen, die wir nicht

verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns, unter immer trüglichen Aussichten, am Ende nöthiget, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben". — Dergleichen Perioden sind in der *Vernunftkritik* häufig; und diese ist nicht die schlimmste davon: denn sie ist bloſs *schleppend*, da andere zugleich, wegen ihrer Länge und Verwickelung, *schwer zu verstehen* sind.

(13) Den Satz: daſs der *Stoff* der Vorstellung etwas *Mannichfaltiges* sey, hat H. *Kant* nicht bewiesen, sondern als bekannt angenommen. H. *Reinhold*, der überhaupt die *Lücken* der Kritischen Philosophie auszufüllen sich bemüht, hat die Nothwendigkeit gefühlt, jenen Satz zu beweisen. Nachdem ihm der Beweis davon in seiner *Theorie des Vorstellungsvermögens* mislungen war; so hat er in seinen *Beyträgen zur Berichtigung der Misverständnisse* u. s. w. ihn auf eine andere Art zu beweisen versucht. Er sagt (S. 199.), daſs „durch den *Stoff* das Object vom Subject unterschieden werde, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verschiedenheit seiner *Bestimmungen*, d. i. durch die *Mannichfaltigkeit seiner Merkmale* unterschieden werden. H. *Reinhold* sagt *Bestimmungen* im *Plural:* allein er hätte eben so gut *Bestimmung* im *Singular* setzen können; denn ein Gegenstand kann von einem andern durch eine *einzige* Bestimmung unterschieden werden. Setzt man aber in dem Reinholdischen Beweis *Verschiedenheit der Bestimmung;* so folgt daraus keine *Mannichfaltigkeit der Merkmale*, und das zu Beweisende ist nicht bewiesen. — Man kann überhaupt sagen, daſs, wenn man die *Beweise* prüft, wodurch die Kritische Philosophie ihre Fundamental-Sätze zu erhärten sucht, diese Philosophie eben so schwach, wie jede andere erfunden wird.

(14) Was würde *August Hermann Franke* zu diesen Sätzen: „wir wissen nicht, ob Gott *möglich* oder *unmöglich*, ob er *selbstständig*, ob er die *Ursache der Welt* ist, u. s. w. gesagt haben, er, der die Wolffische Philosophie so abscheulich und verderblich fand, daſs „er Gott auf den Knien um die Erlösung von dieser *groſsen Macht der Finsterniſs* anflehte, die in wirkliche professionem atheismi ausgeschlagen war"?

(S. *Ludovici's Hist. der Wolffischen Philos.* 1. Th. §. 342.) Doch vielleicht hätte ihn der *Kantische Vernunftglaube*, auf den der Dogmatiker *Wolff* nicht viel hielt, mit der Kritischen Philosophie wieder ausgesöhnt. — Uebrigens macht es unserm Jahrzehend Ehre, daſs man gegen Hrn. *Kant* mit keinen solchen Waffen aufgetreten ist. Wie ungleich-besser ist in dieser Hinsicht das Schicksal des Königsbergischen, als ehmals des Hallischen Weltweisen! *Wolff* wurde wegen seiner Philosophie unverhört seines Amtes entsetzt, und aus den Königl. Preussischen Staaten verbannt. H. *Kant* ist für die Seinige von seinem Könige belohnt worden. — Und doch würde *Wolff*, selbst auf seiner Flucht von Halle, dem *moralischen Argument*, worin das Daseyn Gottes auf das *gegenwärtige Misverhältniſs zwischen Tugend und Glückseligkeit* gegründet wird, schwerlich seinen Beyfall gegeben haben. —

(15) *Wolffen* war der Einwurf gegen seine Methode, daſs darin nicht alles aus der *reinen Vernunft* hergeleitet werde, nicht unbekannt. Nachdem er in seiner *lateinischen Psychologie* §. 498. gesagt hatte: demonstrationes tandem nituntur definitionibus, axiomatibus et experientiis indubitatis, fügt er hinzu: tenendum tamen, *vulgo* in demonstrationum numero non haberi niſi probationes, quae tandem in definitiones et axiomata resolvuntur, nec admitti praemiſſas, quae sola experientiae ſide conſtant. Enimvero cum ſinis demonſtrationis ſit certitudo cognitionis, quae *non minus obtinetur, ubi experientiis indubitatis utaris*, quam ubi ſolas adhibueris definitiones et axiomata, tanquam praemiſſas primas; conſultius duximus, vocem demonſtrationis non praeter neceſſitatem arctioribus limitibus coerceri, quam par erat, praeſertim cum Mathematici in Matheſi mixta, inprimis in Aſtronomia et Optica, e numero demonſtrationum non arceant probationes, quas ingrediuntur praemiſſae per obſervationem ſtabilitae. — Si cui aliter viſum fuerit, is *per nos abundet ſenſu ſuo*.

(16) In einer gewissen Deutschen Provinz, wo das Consistorium einen neuen Katechismus einführen wollte, beschwerten sich die Bauern über die ihnen dadurch verursachten Kosten, und sagten, *das Consistorium möchte doch einmal den*

Glauben so einrichten, daſs es dabey sein Verbleiben haben könne. Eine solche Forderung wäre nun freylich in dem Mund eines Metaphysikers noch weit lächerlicher als in dem Munde dieser Bauern; denn das *Aendern* und *Bessern* ist dem menschlichen Geiste zu natürlich, als daſs es ihm untersagt werden könnte. Aber *Revolutionen* dürfte man sich doch in der gelehrten Welt eben so gut als in der kirchlichen und politischen, verbitten: und *Revolutionen* sind es, womit wir von allen Seiten her bedroht werden. — Wie ähnlich ist sich doch der Gang der menschlichen Dinge! Was vor funfzig Jahren *verstiegene Poesie* war, ist nun *matte Prose.* Was zu *Crusius* Zeit spitzfindige, *sich vom gemeinen Menschensinn zu sehr entfernende* Metaphysik war, ist nun *Popular-Philosophie,* bey der man sich beynahe zu schämen hat: und die *politische Freyheit,* wobey sich unsere Väter glücklich gepriesen hätten, würdigen wir jetzo kaum mehr dieses Namens, womit wir nur eine durchgängige und chimärische *Gleichheit* beehrt wissen wollen. Sollte das Ende unsers Jahrhunderts nicht die *Uebertreibungs-Periode* heiſsen können?

Von den analytischen und synthetischen Urtheilen.

Ein Nachtrag zu der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit *Leibnitz* und *Wolff*,

mit dem Motto: *Multa renascentur etc.*

Die Kantische Lehre von den *analytischen* und *synthetischen* Urtheilen ist so wichtig, daſs mit derselben die ganze neuere theoretische Philosophie entweder stehen oder fallen muſs. Es ist also wohl der Mühe werth, sie besonders zu prüfen.

Nach H. *Kant* sind alle Urtheile und Sätze entweder *analytisch* oder *synthetisch*.

Die *analytischen* sind solche, in welchen das Prädicat mit dem Subject entweder ganz, oder zum Theil identisch ist. Z. B. *Ein Dreyeck ist ein Dreyeck; ein Dreyeck ist eine Figur.* Dergleichen Sätze hat man längst unter dem Nahmen der *identischen* gekannt. Sie haben keine Schwierigkeit; und nach dem Grund ihrer Wahrheit fragen, wäre eben so viel als fragen, warum der Satz der Identität und des Wider-

spruchs wahr sey. — Desto mehr Schwierigkeiten thun sich bey den *synthetischen* Sätzen hervor.

Ein *synthetischer* Satz ist nämlich ein solcher, bey welchem das Prädicat in dem Subject weder ganz, noch zum Theil enthalten, sondern von ihm verschieden ist; z. B. *der Körper ist schwer.* Da sich ein Körper ohne Schwere denken läſst; so fragt sichs, was ist der Grund, warum wir diesen und andere dergleichen Sätze für wahr halten? Was berechtiget uns, die Vorstellung der Schwere mit der des Körpers zu verknüpfen?

Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet H. *Kant* dreyerley Arten von synthetischen Urtheilen: 1.) die Wahrnehmungs-Urtheile; z. B. *der Stein ist warm;* 2.) die Erfahrungs-Urtheile, z. B. *alle Körper sind schwer;* und 3.) die synthetischen Urtheile a priori, z. B. *Zwey gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden.*

Bey allen diesen Urtheilen und Sätzen ist der *Wahrheitsgrund,* nach H. *Kants* Theorie, kein anderer als die *Anschauung,* und zwar bey den Wahrnehmungs- und Erfahrungs-Urtheilen eine empirische, und empirisch-analogische, bey den synthetischen Urtheilen a priori aber, eine *reine* Anschauung, oder eine Anschauung *a priori.* Da nach H. *Kant,* die reine Mathematik lauter synthetische Sätze a priori enthält; so beruht nach diesen Voraussetzungen, die Wahrheit der ganzen reinen Mathematik auf *reinen* Anschauungen; und zwar beruht, nach der weitern Kantischen Theorie, die Wahrheit der Geometrie auf der reinen Anschauung des *Raums,* und die der Arithmetik auf der reinen Anschauung der *Zeit.*

Ohne mich nun auf die vielen Einwürfe einzulassen, welche sich bey dieser Theorie von den Urtheilen und Sätzen, jedem denkenden Kopfe darbieten müssen, schränke ich gegenwärtig meine Untersuchung blofs auf die zwey folgenden Fragen ein:

1. Ist der Wahrheitsgrund der geometrischen Sätze die reine Anschauung des *Raums?*

2. Ist der Wahrheitsgrund der arithmetischen Sätze die reine Anschauung der *Zeit?*

Wenn man ein neues System prüfen will; so mufs man den darin enthaltenen Sätzen keinen willkührlichen Sinn beylegen, sondern sie gerade so nehmen, wie sie von dem Urheber des Systems und von dessen gelehrtesten und berühmtesten Schülern genommen und erklärt werden.

Nach dieser Regel will ich nun den ersten Satz durch folgende drey Sätze ausdrucken, in welche ihn H. Hofprediger *Schulz* zu Königsberg, einer der gelehrtesten Schüler und getreusten Ausleger *Kants*, selbst aufgelöfst und zu beweisen gesucht hat *):

1. „die Möglichkeit der geometrischen Objecte ist blofs durch die Anschauung gegeben".

2. „Die Gewisheit der geometrischen Postulate und Axiome beruht *blofs* auf der Anschauung".

3. „Alle übrige Sätze der Geometrie lassen sich *lediglich* aus den geometrischen Postulaten und Axiomen herleiten, mithin beruhen sie auf eben der Anschauung wie diese".

Hier ist ohne Zweifel der 2te Satz derjenige, worauf das Meiste ankommt. Um ihn zu prüfen, müssen

*) S. den 2ten Theil der Schulzischen Prüfung der Kantischen Vernunftkritik. Königsb. 1792. bey Nicolovius. S. 44. 45.

wir wiederum das Wort *Anschauung* so nehmen, wie es in der kritischen Philosophie genommen wird.

Nach derselben ist jede Anschauung, die reine so wohl als die empirische, *sinnlich:* es wird dadurch das *Einzelne, Individuelle* vorgestellt. Das Letztere sagt H. Hofprediger *Schulz* in dem angeführten Werke S. 58. und an andern Orten ausdrücklich; und andere kritische Philosophen sagen es gleichfalls.

Nun sind alle geometrische Axiome *nothwendig* und *allgemein* wahr; und hierin stimmt H. *Kant* mit *Leibnitzen* vollkommen überein. Wenn also der Wahrheitsgrund der geometrischen Axiome die *Anschauung* ist; so ist etwas deswegen *nothwendig* und *allgemein* wahr, weil es an einem *einzelnen, individuellen* Object so und nicht anders vorgestellt wird. Dieses ist ein Widerspruch.

Damit man mich nicht einer Consequenzmacherey beschuldige, will ich das nämliche Raisonnement sokratisch in einem kurzen Gespräche zwischen einem kritischen Philosophen und mir vortragen.

Ich.

Ist nicht das geometrische Axiom: „Zwey gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden"; nothwendig und allgemein wahr?

Krit. Philos.

Allerdings; alle geometrische Axiome sind nothwendig und allgemein wahr.

Ich.

Was ist aber der Grund, warum dieses Axiom nothwendig und allgemein wahr ist?

Krit. Philos.

Dieser Grund ist kein anderer als die Anschauung.

Ich.

Ich.

Was ist Anschauung?

Krit. Philos.

Vorstellung des Einzelnen, Individuellen.

Ich.

Also ist das Axiom: „Zwey gerade Linien können sich nur in Einem Puncte schneiden"; bloſs deswegen nothwendig und allgemein wahr, weil ich mir zwey einzelne gerade Linien als sich in Einem Puncte schneidend vorstelle. Dieſs ist, Sie werden mirs gestehen, ein Widerspruch; denn es kann etwas nicht deswegen nothwendig und allgemein, d. i. von *allen* geraden Linien wahr seyn, weil ich es bey einem Paar einzelnen geraden Linien, die ich mir jetzo vorstelle, so finde.

Krit. Philos.

Sie müssen die *empirische* von der *reinen* Anschauung unterscheiden. Bey jener darf ich freilich nicht so schlieſsen: „weil ich mir zwey gerade Linien auf dem Papier, oder zwey gerade Fäden als sich in Einem Puncte schneidend vorstelle; so können zwey gerade Linien überhaupt sich nur in Einem Puncte schneiden". Aber der Schluſs gilt von zwey *geometrischen* Linien, weil dieses *reine Anschauungen a priori* sind.

Wirklich haben die kritischen Philosophen dem gemachten Einwurf durch die angenommene Distinction vorzubeugen gesucht. Allein ich frage jeden unbefangenen Leser, ob nicht, da die Anschauungen a priori eben so wohl *sinnlich*, und *Vorstellung des Einzelnen* ist, wie die empirische, in einem wie in

dem andern Fall, von dem *Einzelnen* auf das *Allgemeine* und *Nothwendige* geschlossen, mithin sich widersprochen wird.

Freilich legen sie bisweilen den reinen Anschauungen a priori eine *Art von Allgemeinheit* bey, wie solches z. B. Hr. *Rehberg* in einem Aufsatze thut, der sich im 4ten Band des *Philosophischen Magazins* S. 459. befindet; und Hr. Hofpr. *Schulz* sagt in seiner Prüfung (S. 64.) ausdrücklich, dafs „bey diesem Axiom der *Gattungsbegriff* des Subjects keine andere Bedingungen enthalte, als dafs die beyden Linien *gerade* seyen, und dafs dabey nichts weiter in Betracht komme, als die Vorstellung des *Geraden*. Allein ich finde hier nichts als einen neuen Widerspruch mit dem vorhergehenden, obwohl ich übrigens mit H. *Schulzen* darin vollkommen einverstanden bin, dafs dieses Axiom in dem *Gattungs-Begriff*, d. i. in dem *allgemeinen* Begriff der *Geradheit* gegründet ist. Dieses ist aber nicht mehr Kantisch, sondern Platonisch, Aristotelisch und Leibnitzisch.

Ueberhaupt kann die Geometrie nicht mehr *allgemeine* und *nothwendige* Wahrheiten enthalten, so bald der Grund dieser Wahrheiten in die sinnliche Anschauung, d. i. in die Vorstellung des *Einzelnen* und *Individuellen* gesetzt wird. Daher hat *Leibnitz* diesen Grund in die Vorstellungen der *allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge*, oder in die *Begriffe* gesetzt, welche nach dem Satze des Widerspruchs entweder verknüpft oder getrennt werden. Da diese Theorie der Kantischen gerade zu entgegen ist; so mufs ich noch etwas hierüber sagen.

Wenn H. *Kant* behauptet, daſs die geometrischen Axiome und Postulate nicht auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs beruhen; so kann zwar nicht geleugnet werden, daſs z. B. der Satz: „zwischen zwey Puncten giebt es nur Eine gerade Linie", nicht so identisch lautet, wie z. B. der Satz: „zwey mal zwey ist vier". Allein man versuche es, zwischen zwey Puncten sich *zwey* gerade Linien vorzustellen; so wird man finden, daſs solches *unmöglich* ist, und daſs man die eine davon, oder beyde, als *nicht gerad*, mithin etwas Widersprechendes denken müſste. Man könnte also mit Grund behaupten, daſs bey diesem Axiom der Satz des Widerspruchs seine *sinnliche* Anwendung finde; so wie das Principium der *Congruenz* oder *Coincidenz* der Figuren, wodurch ihre Gleichheit bewiesen wird, als der *versinnlichte* Grundsatz der *Identität* könnte angesehen werden. Durch dergleichen Reflexionen wird man unwiderstehlich auf den Gedanken geführt, daſs, wenn wir das Object der Geometrie, den Raum, hinlänglich analysiren, und alles auf *Begriffe* reduciren könnten, alle geometrische Axiome sich in den Satz des Widerspruchs und der Identität würden auflösen lassen.

Um einzusehen, wie groſs der Unterschied zwischen den geometrischen Axiomen, und den gleichfalls als wahr anerkannten Erfahrungsſätzen sey, vergleiche man mit dem angeführten geometrischen Axiom den Erfahrungsſatz: „alle Steine sind schwer". Bey dem letztern finden wir keinen Widerspruch, den entgegengesetzten: „einige Steine sind nicht schwer", zu denken; wenigstens müssen wir uns besinnen, ob nicht das Gegentheil eben so wohl möglich sey: da

wir hingegen, so bald wir das geometrische Axiom hören und verstehen, demselben einen Beyfall geben, welcher gar keine Möglichkeit, das Gegentheil zu denken, übrig läſst. Es ist auch zwischen *Leibnitzen* und *Kant*, wenn man nur auf die Ausdrücke sieht, und von der Theorie abstrahirt, kein anderer Unterschied, als daſs jener sagt: „das Gegentheil läſst sich nicht *denken*"; dieser aber: „ich kann das Gegentheil nicht *anschauen*". Da nach *Leibnitzen* und *Kant* das *Denken* und *Anschauen* in dem generischen Begriff des *Vorstellens* übereinkommen; so lieſse sich leicht eine Conciliation stiften, wenn beyde Theile mit einander übereinkämen zu sagen: „ich kann mir das Gegentheil nicht *vorstellen*". — Um dergleichen Distinctionen hat sich freylich *Euklid* wenig bekümmert.

Und so verhält es sich auch mit den geometrischen Postulaten. Wenn *Euklid* postulirt, „eine gerade Linie ins Unendliche zu verlängern"; so sieht jeder, daſs hier nichts unmögliches gefordert wird. Die Sache läſst sich *denken*, *anschauen*, *vorstellen*; wie man will: nur muſs man nicht behaupten, daſs eine jede gerade Linie sich ins Unendliche verlängern lasse, *weil* man sich eine *einzelne* gerade Linie als ins Unendliche fortgehend vorstellen könne. Dadurch würde man etwas sehr unrichtiges denken.

Einige der kritischen Philosophen müssen auch diese Unrichtigkeit gefühlt haben: denn wenn Herr *Schulz* den Wahrheitsgrund der geometrischen Axiome und Postulate in das *Anschauliche* ihrer Begriffe setzt; so sagen hingegen andere, daſs H. *Kant* die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derselben *keines-*

wegs auf das Anschauliche ihrer Begriffe, sondern darauf gründe, dafs letztere *a priori* seyen *). Was soll man zu einem solchen Widerspruche sagen; und läfst sich daraus nicht der Schlufs ziehen, dafs Herr *Kant* seine Theorie von den synthetischen Urtheilen sehr schwankend und undeutlich müsse vorgetragen haben?

Wir wollen nun aber annehmen, dafs die Wahrheit der geometrischen Axiome und Postulate lediglich auf der Anschauung beruhe; folgt daraus, dafs die *ganze* Geometrie lediglich auf der Anschauung beruhe? — Diesen Schlufs, welcher den dritten Schulzischen Hauptsatz ausmacht, wollen wir noch kürzlich prüfen.

Es ist bekannt, dafs *Euklid* aus den wenigen geometrischen Axiomen und Postulaten, die an der Spitze seiner Anfangsgründe stehen, das ganze Gebäude der Geometrie errichtet hat. Aber *wie* hat er diese Materialien bearbeitet, zusammengesetzt und geordnet? *Antw.* Vermittelst *anderer* Axiome, die von den geometrischen verschieden, *unsinnlicher* Natur, und der Arithmetik so wohl als der Geometrie gemein sind. Sie gründen sich alle auf den Satz des Widerspruchs, oder sind blofs modificirte Ausdrücke desselben, wie z. B. „das Ganze ist gröfser, als einer seiner Theile"; wenn zwey Gröfsen einer dritten gleich sind: so sind sie einander selbst gleich"; u. s. w.

Mithin beruht die Geometrie nicht *blofs auf der sinnlichen Anschauung*, wenn auch die Wahrheit der

*) S. Eberhards Philos. Mag. B. III. p. 431.

geometrischen Axiome und Postulate auf derselben beruhen sollte, sondern zugleich auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs.

Allerdings, erwiedert H. Hofpr. *Schulz* in dem angeführten Werke, ist der Satz des Widerspruchs das *formelle* Principium der Geometrie, d. i. durch ihn wird in der Geometrie *gedacht*, *geurtheilt* und *geschlossen*: aber hier ist nicht die Rede von dem *formellen*, sondern von dem *materiellen* Principio dieser Wissenschaft.

Auch dieses will ich zugeben, und der kritischen Philosophie nicht den Vorwurf machen, daſs sie sich bestimmter hätte ausdrucken und sagen sollen: „der Satz des Widerspruchs ist zwar das *formelle*, aber nicht das *materielle* Principium der Geometrie". Es soll also durch den Satz des Widerspruchs in der Geometrie bloſs *gedacht*, *geurtheilt* und *geschlossen* werden. So ist ja dieses gerade die Hauptsache, worauf es in der Geometrie ankommt. Was würden uns die wenigen geometrischen Axiome und Postulate nützen, wenn wir sie nicht auf mannichfaltige Art verknüpfen, und dadurch neue Sätze bilden könnten? Nun aber geschehen diese Verknüpfungen alle durch den Satz des Widerspruchs, und die darauf sich gründenden, der Geometrie so wohl als der Arithmetik gemeinen Axiome: mithin ist es dieser Satz, auf welchem gröſstentheils die Wahrheit der geometrischen Theoreme beruht: er ist der Faden, der durch die ganze Geometrie läuft, und an den sich alle geometrische Sätze anreihen: auf ihm beruhen also, wo nicht allein, doch gröſstentheils die Wahrheiten der Geometrie.

Es ist wahr; die *geometrischen* Axiome und Postulate kommen bey jedem Theorem und Problem entweder unmittelbar oder mittelbar vor, weil man zum Beweis eines jeden Theorems, und zur Auflösung eines jeden Problems, Sätze braucht, die sich am Ende in jene Axiomen und Postulate auflösen. Allein eben so gewiſs ist es, daſs unter den *Prämissen*, woraus die Conclusionen gezogen und neue geometrische Sätze gebildet werden, sich auch Axiome *von der andern Art* befinden, welche der Arithmetik so wohl als der Geometrie gemein, und bloſs modificirte Ausdrücke von dem Satze des Widerspruchs sind. Diese Axiome, die ganz *unsinnlicher* Natur und *Anschauungslos* sind, können nicht aus der Anzahl der Principien der Geometrie ausgeschlossen werden, denn sie sind der Grund, warum die geometrischen Sätze *allgemein* und *nothwendig* wahr sind. Man nehme nur das Axiom: „wenn zwey Gröſsen einer dritten gleich sind, so sind sie einander selbst gleich", aus der Geometrie weg; so wird der gröſste Theil des geometrischen Gebäudes zusammenfallen. Es ist also selbst unter der Voraussetzung, daſs der Wahrheitsgrund bey den *geometrischen* Axiomen und Postulaten die Anschauung sey, auffallend falsch, daſs die *ganze* Geometrie *lediglich* auf der Anschauung beruhe.

Wenn man die Geometrie mit einem Gebäude vergleicht, dessen Steine auf das festeste zusammenhängen; so kann der Satz des Widerspruchs als der *Kitt* davon vorgestellt werden: aber dieser Kitt ist so beschaffen, daſs dadurch nicht nur alle Steine auf das festeste verbunden, sondern auch *ganz neue Steine* formirt werden, welche wesentliche Bestandtheile des

Gebäudes sind. Wer wollte behaupten, daſs ein solcher Kitt keine wesentliche Bedingung von der Festigkeit des Gebäudes, und kein Principium von der Errichtung desselben sey?

Alles dieses muſs, dünkt mich, *Leibnitzen* rechtfertigen, daſs er den Satz der Identität und des Widerspruchs für das Hauptprincipium der Geometrie hielt. Durch dieses Principium wird freilich in der Geometrie, wie H. *Schulz* sagt, nur gedacht, geurtheilt und geschlossen: aber dieses Denken, Urtheilen und Schlieſsen ist es, wodurch immer neue geometrische Wahrheiten erzeugt, und diese Wissenschaft ins Unendliche erweitert wird.

Bey der Prüfung des zweyten Satzes:

> „daſs nämlich der Wahrheitsgrund der arithmetischen Sätze *die Zeit* sey";

werde ich nun um so kürzer seyn, je auffallender die Unrichtigkeit, und man darf wohl sagen, die Ungereimtheit einer solchen Behauptung ist. Der Satz $1 + 1 = 2$, soll synthetisch, und deswegen wahr seyn, weil ich die Einheit *successiv* zu sich selbst addire, mithin diese Operation in der *Zeit* geschieht. Dieses Zusammenaddiren mag immerhin von unserm Verstand auf eine successive Art und in der Zeit geschehen; so ist doch diese Succession nicht der *Grund*, warum der Satz wahr ist. Der Satz: $1 + 1 = 2$, ist offenbar *identisch;* und weiter braucht es nicht, sich von seiner Wahrheit zu überzeugen.

Wenn irgend etwas die Kantische Behauptung, daſs der Wahrheitsgrund der ganzen Mathematik die *sinnliche Anschauung* sey, in ihrer Unrichtigkeit und

Blöſse darstellt; so ist es die *Arithmetik.* In der Geometrie hat sie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein, weil dem Gegenstand dieser Wissenschaft, dem Raum und seinen Dimensionen, allerdings noch etwas sinnliches anklebt, das wir in unserer Vorstellung, wenn wir auch das Empirische davon absondern, von demselben nicht ganz trennen können. Aber der Gegenstand der Arithmetik ist nichts sinnliches. Die Zahlen werden zwar durch Wörter und Charaktere bezeichnet, und können so wenig als die Einheit, ohne dieselben gedacht werden. Aber diese Symbole beziehen sich auf ganz abstracte Begriffe, denen gar nichts sinnliches anklebt. Das muſs H. *Kant* selbst zugeben; denn die *Einheit* befindet sich in seiner Tafel der Kategorien, oder Stammbegriffe des menschlichen Verstandes, welche ganz unsinnlicher Natur sind. Wenn aber 1 ein ganz unsinnlicher Begriff ist; so muſs es auch $1 + 1 + 1 \ldots\ldots$ das ist, eine jede Zahl seyn.

Es läſst sich so gar behaupten, daſs, wenn ich die Wahrheit des Satzes $1 + 1 = 2$ einsehe, ich mir dieses Identitäts-Verhältniſs *auf einmal*, ohne Succession vorstelle. So muſs es auch bey jedem Vernunftschluſs seyn; denn so lange ich mir bloſs eine Prämisse nach der andern besonders vorstelle, bin ich schlechterdings nicht im Stande, die Conclusion daraus zu ziehen. Soll dieses geschehen; so muſs ich mir beyde Prämissen zugleich, mit Einem Seelen-Actus, in ihrem wechselseitigen Verhältniſs vorstellen, und die Conclusion herausdenken.

Man sieht auch nicht ein, warum, wenn die *Zeit* der Wahrheitsgrund der arithmetischen Sätze ist,

sie nicht auch der Wahrheitsgrund der geometrischen und anderer Sätze seyn soll. So willkührlich und unzusammenhängend ist alles in dieser Theorie!

Endlich folgt aus dieser Kantischen Theorie von dem Fundament der arithmetischen Wahrheiten, daſs es für einen Verstand, der in seinen Vorstellungen nicht an die Bedingung der *Zeit* gebunden ist, keine Arithmetik giebt. Daſs nun der göttliche Verstand nicht *zählt*, wie wir, d. i. die Zahlen und die arithmetischen Wahrheiten nicht successiv formirt und denkt, haben bisher alle Philosophen zugegeben: daſs es aber in dem göttlichen Verstande gar keine Zahl und keine Arithmetik gebe, eine solche Behauptung war der neuern Philosophie vorbehalten.

Versuch einer Beantwortung
der
von der erlauchten Königl. Ak. der Wissensch. zu Berlin
aufgestellten Frage:

„Was hat die Metaphysik seit Wolff und Leibnitz gewonnen?“

Von

Karl Leonhard Reinhold,
Professor in Kiel.

Inter errores oppoſitos errandi cauſae ſunt fere communes.

Baco de Verulamio Nov. Org.
in Praeſatione.

Inhalt.

Erster Abschnitt. Einleitung.
Zweiter — Die Idealistischen Schulen.
A. Der monadologische Idealismus.
§. 1. Die Leibnitzisch-Wolffische Schule.
§. 2. Die verbesserte Leibnitzische Schule.
B. Der spiritualistische Idealismus.
Dritter — Die Materialistische Schule.
Vierter — — Pantheistische —
Fünfter — — Dualistische —
Sechster — — Skeptische —
Siebenter — — Kritische —
Achter — Der zu keiner dieser Schulen gehörige Beobachter.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Die Verschiedenheit der Vorstellungsarten *in* der Metaphysik und *über* Metaphysik war noch nie so auffallend; die Begriffe sowohl von dem Gegenstande als dem Zustande dieser Wissenschaft waren nie theils so genau bestimmt, theils so schwankend und vieldeutig; die Behandlung ihres Inhalts war nie zugleich so seicht und so gründlich, die Schätzung ihres Werthes, in Rücksicht auf ihre Festigkeit und ihren Einfluſs, war nie so ungleich, nie so sehr zwischen kalter Gleichgültigkeit und leidenschaftlicher Uebertreibung im Erheben und Herabsetzen getheilt: als seit ungefähr zehn Jahren her, in welcher Zeit hauptsächlich auf Veranlassung von *Kants Kritik der reinen Vernunft* so vieles und so vielerley *für*, und *wider*, und *über* Metaphysik geschrieben ist.

Durch alle diese Umstände ist die Frage: *Was die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Fortschritte gethan habe?* auf der einen Seite eben so unentbehrlich und wichtig, als auf der andern Seite schwer und vielumfassend geworden. In der einen Rücksicht konnte sie unmöglich der Aufmerksamkeit derjenigen *Akademie* entgehen, welche, da sie den

Rang der Wissenschaften keineswegs bloſs nach dem handgreiflichen Maaſsstabe der Kameralisten beurtheilt, die Angelegenheiten der Metaphysik noch nie aus dem Auge verlohren hat. In der anderen Rücksicht ist es leicht zu begreifen: wenn nur sehr wenige Antworten darüber einlaufen und vielleicht keine ganz befriedigend befunden wird.

Die *Leibnitzisch-Wolffische* Schule hatte schon eine geraume Zeit aufgehört, die herrschende zu seyn, als noch der durch den *Philosophen von Königsberg* angeregte gegenwärtige Streit über die *Möglichkeit*, *Unmöglichkeit* und *Wirklichkeit der Metaphysik* kaum in der Ferne geahnet wurde. Vielleicht hat der merklichste Einfluſs, den *Lamberts Architektonik* auf den Zustand dieser Wissenschaft in Deutschland gehabt hat, darin bestanden, daſs sie das *rationalistische* Fundament derselben untergraben und diejenige Periode herbeyführen half, welche die Zwischenzeit bis zur Erscheinung der *Kritik der reinen Vernunft* ausmacht, und die von ihren alten Freunden die *Eklektische*, von ihren neuen Gegnern aber die *Synkretistische* genannt wird. Während dieses Zeitraums wurden allerley *Coalitionen* zwischen den *Empirikern* und *Rationalisten*, und zwischen den *Dogmatikern* und *Skeptikern* versucht, ohne daſs irgend einer dieser Versuche über die andern ein entscheidendes Uebergewicht erhalten hätte. Die verschiedensten Lehrbegriffe älterer und neuerer Metaphysiker wurden ohne Streit, aber auch ohne Eintracht, neben einander hingestellt. In den *Lehrbüchern* der Metaphysik wurden die Unterscheidungslehren der Sekten mehr historisch als philosophisch, mehr erzählend als untersuchend abgehandelt und die abstrakteren meta-

physischen Grund- und Lehrsätze durch die Resultate der mit glücklicherem Erfolg bearbeiteten *empirischen Psychologie* und der *Geschichte der Philosophie* mehr verdrängt als beleuchtet. Der so ungleichartige Stoff, der unter dem Namen der Metaphysik für jede mögliche Einkleidung, nur nicht für die Systematische empfänglich war, wurde durch *Feders* und *Plattners rhapsodische* und *aphoristische* Vorträge fast auf allen deutschen Universitäten unter der angehenden Generation der künftigen Philosophen verbreitet. War die Metaphysik vor dieser Periode *Wissenschaft*: so hat sie wenigstens während derselben aufgehört diesen Namen zu verdienen. Sie wurde kaum mehr von ihren eigenen Pflegern und Bearbeitern dafür gehalten, die kein Bedenken trugen, ihre Grund- und Lehrsätze für nichts als bloſse *Meynungen* zu geben; ungeachtet sie noch immer fortfuhren, dieselben als die Grundlehren derjenigen Wissenschaften anzusehen und zu gebrauchen, von denen die Veredlung und Beglückung der Menschheit zunächst abhängen soll. Der gänzliche Mangel, nicht etwa allgemein geltender, sondern auch nur unter dem gröſsern Theile der eigentlichen Selbstdenker angenommener metaphysischer Grundbegriffe und Grundsätze konnte freylich so lange nicht zum Vorschein kommen, als man sich begnügte, seine Behauptungen als bloſse Vermuthungen aufzustellen. Allein gegenwärtig muſs er jedem Unbefangenen in der Art und Weise in die Augen springen, wie die *Kritik der Vernunft*, der man freylich nicht bloſse Vermuthungen entgegenstellen konnte, durch die berühmtesten und verdienstvollsten philosophischen Schriftsteller aus jener Periode widerlegt wird. Was kann verschiedener und widersprechender seyn

als die Principien, welche von *Feder, Eberhard, Plattner, Tiedeman, Reimarus, Selle* u. a. den *kantischen* entgegengesetzt werden, und durch welche diese Männer sich untereinander selbst aufs wenigste eben so sehr als ihren gemeinschaftlichen Gegner bekämpfen! Die *herrschende* spekulative Philosophie der Deutschen war *unmittelbar vor* diesem Streit freylich weder *skeptisch* noch *dogmatisch*, weder *empirisch* noch *rationalistisch;* und man triumphirte über ihre Befreyung von der Dienstbarkeit jeder Sekte, zu der sie, man wufste selbst nicht, wie? gelangt war. Allein die wesentlichen Verschiedenheiten jener Denkarten waren keinesweges durch die tieferen Einsichten aufgehoben, sondern vielmehr durch seichtere unsichtbar geworden; und es war Friede auf dem Gebiete der Metaphysik, nicht weil die alten Streitpunkte hinweggeräumt; sondern weil sie aus den Augen verlohren wurden. Das Verdienst, diese Streitpunkte wieder zur Sprache gebracht zu haben, wird dem Philosophen von Königsberg auch von seinen Gegnern, wenigstens von denjenigen, eingestanden, die nicht zugleich Gegner aller ernsthaften und gründlichen Philosophie sind. Indem allen bisherigen Parteyen durch ihn der Krieg angekündiget wurde, wachten alle zu ihrer Vertheidigung aus dem Schlummer auf, in welchem sie eine Zeitlang nebeneinander lagen. Die neue Art des Angriffes nöthigte sie zu neuen Arten der Vertheidigung. Sie versuchten durch das Wahre, was sie in seinen einzelnen Behauptungen gefunden zu haben glaubten, ihre eigenen Lehrgebäude zu befestigen, und ihren Gegner durch die Waffen zu bestreiten, die sie ihm entreifsen zu können hofften. Allein je scharfsinniger, treffender, gründlicher jede ihren eigenen Lehrbegriff

unter-

unterstützt, desto auffallender treten die verkannten und durch Unbestimmtheit verborgen gewesenen Unterschiede und scharfen Gegensätze aller dieser Lehrbegriffe untereinander hervor. Je nachdrücklicher sie gegen den neuen Gegner gemeine Sache machen, desto weiter treiben sie ihre alte Unverträglichkeit unter sich selbst. Sie scheinen sich am Ende gegenseitig selbst aufreiben zu müssen, wenn es ihnen gelingen sollte, Ihn überwältiget zu haben.

Jede dieser streitenden Partheien hat ihren eigenthümlichen Gesichtspunkt, aus welchem sie den Sinn der Frage: Was die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Fortschritte gethan habe? ins Auge fassen mufs. Es sind daher auch genau so viele und so verschiedene Antworten auf dieselbe möglich, als Partheien wirklich und denkbar sind. Soll daher der gegenwärtige Versuch etwas einigermafsen Befriedigendes leisten, so mufs jede Parthei (die Klasse derer, die noch keine Parthei genommen haben, nicht ausgenommen) in demselben eine Antwort finden, die von demjenigen, was für sie *ausgemacht* ist, ausgeht, und auf ihren eigenthümlichen Gesichtspunct Rücksicht nimmt. Jeder Selbstdenker, der nur irgend einen bestimmten Begriff von Metaphysik, es sey nun entscheidend oder nur vorläufig, bey sich selbst festgesetzt hat, mufs zu einer der, alle möglichen Denkarten über Metaphysik erschöpfenden, Hauptpartheien gehören. Immerhin mag er ein individuelles Lehrgebäude besitzen, das er mit keinem Gehülfen, nicht einmahl mit einem Genossen theilt: so mufs doch dasselbe auf einer der Abtheilungen des Grund und Bodens zu finden seyn, der das Gebiet der spekulativen Philosophie ausmacht

Um das *Einzige* in seiner Art seyn zu können, muſs es zu einer *bestimmten Art* gehören.

Aus dem Gesichtspunct des zu keiner Parthei gehörenden *Zuschauers*, den der Verfasser dieses Versuches als den Seinigen annimmt, zeigt es sich, daſs sich alle gegenwärtig mit Metaphysik beschäftigten Philosophen in die *Kritischen* und *Nichtkritischen* eintheilen lassen. Diese letztern zerfallen in die *Skeptiker* und in die *Dogmatiker*, welche die *Dualisten*, *Pantheisten*, *Materialisten* und *Idealisten* unter sich begreifen.

Daſs und in wieferne diese Classifikation erschöpfend sey; durch welche Eintheilungsgründe sie erzeugt werde; wie der Verfasser, ohne die Parthei der Kritiker zu nehmen, dieselben von den (bisherigen) Dogmatikern unterscheiden konnte; und warum er die Leibnitzisch-Wolffische Schule in die Klasse des *Idealismus* versetzt, ohne sich dadurch ihren Gegnern gleichzustellen —, wird aus der folgenden Charakteristik der genannten Partheien von selbst einleuchten. Jede derselben wird die von der erlauchten Akademie vorgelegte Frage nach ihrer eigenen Denkart beantworten, dadurch ihre Denkart selbst charakterisiren, und dabey in ihrem eigenen Namen das Wort führen.

Zweiter Abschnitt.

Die Idealistischen Schulen.

Die Idealisten erkennen keine anderen Dinge für *Substanzen* als die *Vorstellenden;* und lassen entweder nur eine einzige Art vorstellender Substanzen und zwar nur die mit Denkkraft und Willen ausgerüste-

ten, d. h. die *Geister* zu, und heiſsen *Spiritualisten* (die *Berkeleyischen Idealisten*), oder sie behaupten mehrere und wesentlich verschiedene Arten vorstellender Substanzen, und heiſsen *Monadologen* (die *Leibnitzischen Idealisten*.)

Die *Skeptischen Idealisten* oder *metaphysischen Egoisten*, welche das Daseyn nur einer *einzigen* vorstellenden Substanz, nämlich des *Ichs* allein, durch philosophirende Vernunft erweislich behaupten, und das für den gemeinen Verstand über allen Zweifel erhabene Daseyn aller andern Substanzen *für jene* Vernunft und *durch jene* Vernunft als unerweislich zu beweisen glauben — gehören unter die Klasse der *Skeptiker*, und haben daher kein Recht unter den Dogmatikern mitzusprechen.

A.

Die Monadologen oder die Leibnitzischen Idealisten.

Die Monadologische oder Leibnitzische Schule muſs in die *Aeltere* und die *Neuere* unterschieden werden, von denen die erstere behauptet: Es müsse im Wesentlichen bey dem Bewenden bleiben, was *Leibnitz* und nach ihm seine Anhänger *vor* der *eklektischen* Periode gelehrt haben; die andere hingegen dafür hält, daſs auf dem von *Leibnitz* eingeschlagenen Wege wesentliche Fortschritte geschehen können, und müssen. Die Eine mag hier die *Leibnitzisch-Wolffische*, die andere, die *verbesserte Leibnitzische Schule* heiſsen.

§. 1.

Die Leibnitzisch-Wolffische Schule.

(spricht:)

Die Metaphysik hat seit *Leibnitz* und *Wolff* gar keinen wesentlichen Fortschritt gethan. Nach dem, was *Leibnitz* für den *Inhalt* und *Wolff* für die *Form* dieser Wissenschaft geleistet haben, läſst sich in keiner von diesen beyden Rücksichten eine *wesentliche* Veränderung denken, die zum Vortheil derselben gereichen könnte. Den übrigen groſsen Männern aus unsrer Schule blieb kein anderes Verdienst übrig, als die Darstellung des durch jene beyden enthüllten Systemes der ewigen Wahrheiten noch mehr vereinfacht, die Grundbegriffe gegen die ihnen entgegenstehenden herrschenden Vorurtheile vertheidiget, die Anwendung der Lehrsätze auf andere Wissenschaften gezeigt, und überhaupt das Leibnitzisch-Wolffische Lehrgebäude in der Eigenschaft der einzig möglichen Metaphysik gerechtfertiget zu haben. *Bilfinger* und *Baumgarten* haben sich eben dadurch als ächte Philosophen und berufene Pfleger der Metaphysik bewiesen, daſs sie die Treue gegen das Allgemeingültige der Wissenschaft mit der Originalität ihrer Denkkräfte zu vereinigen, und die Entdeckungen ihrer Vorgänger durch das eigene Licht ihres Geistes zu beleuchten wuſsten, ohne das Wahre derselben durch ihre individuelle Denkart zu verdrängen. *Lambert* würde durch seinen analysirenden Scharfsinn und seine logische Kunst das *äussere* Schicksal der Metaphysik vielleicht auf immer entschieden haben, wenn er nicht den unglücklichen Einfall gehabt hätte, das Fundament des Lockischen Systemes mit dem des Leibnitzischen, die *einfachen*

Vorstellungen mit den *angebohrnen* vereinigen, und dadurch die Metaphysik verbessern zu wollen. Aufserdem würde er in seiner Architektonik wohl nicht die *empfindbaren*, und in so ferne physischen Merkmale der Dinge, mit den blofs *denkbaren* und in so ferne allein *metaphysischen*, so oft vermenget, den einfachen Sinnenschein mit dem logischen Wesen, das aus der blofsen äufseren Erfahrung — mit dem aus der inneren Kraft der Seele geschöpften, die metaphysischen Elemente der Physik mit denen der Psychologie verwechselt haben. Da er diese ungleichartigen Materialien mit Gewalt in die Formen der dialektischen Systematologie seines Organons hineinzwängte: so konnte es nicht fehlen, dafs seine Genauigkeit im Erklären und Eintheilen sehr oft in Spitzfindigkeit, sein Tiefsinn in Grübeley, und seine Methodik in Pedanterey ausartete. Die Architektonik — bey aller ihrer (formellen) Gründlichkeit Grund- und Folgelos wurde viel bewundert, wenig gelesen, und beynahe gar nicht benutzt. Sie hemmte den äufseren Fortgang der Leibnitzischen Philosophie, ohne neben derselben der Lockischen Eingang zu verschaffen. Niemand bekümmerte sich weiter um die Entwicklung der metaphysischen Elementarbegriffe, die man in jenem Buche erschöpft und vollendet glaubte. Und dieser Glaube wurde um so leichter angenommen, je weniger man den Muth hatte, das Buch selbst zu lesen. Da auch der aufmerksamste Leser aus dem Dunkel der Lambertschen Grundlehre auch nicht den kleinsten Stral einer neuen Beleuchtung der grofsen Fragen über Freyheit, Gott und Unsterblichkeit hervorzutreiben vermochte, und da überhaupt diejenigen Probleme, durch welche die Metaphysik allein ihr eigentliches Interesse

erhält, in dem ganzen Werke kaum im Vorbeygehn erwähnt sind: so wurde der bequeme Wahn der Popularphilosophen: daſs man jene Fragen und Probleme philosophisch beantworten könne, ohne bis zu den metaphysischen letzten Elementarbegriffen vorzudringen, sehr einleuchtend bestätigt. Man warf die für entbehrlich gehaltene Form des Systems um so schneller und allgemeiner ab, je mehr dieselbe durch die übertriebenen Forderungen, und die abschreckende Trockenheit der *Systematologie* wirklich unerträglich gemacht wurde. Die Metaphysik wurde nun immer mehr und mehr ihrem Inhalt nach synkretistisch und ihrer Form nach rhapsodisch, je mehr man dieselbe den Fähigkeiten und Vorkenntnissen der studierenden Jünglinge, und der Unterhaltung und dem Zeitvertreib des lesenden Publikums aus allen Ständen anzupassen suchte, und je weniger sich der immer weiter um sich greifende und immer tiefer einwurzelnde Hang zur Vielwisserey und Vielleserey mit dem Geschmack an ernsten wissenschaftlichen Untersuchungen vertrug. Das Uebel der Seichtigkeit war schon viel zu weit gekommen, als daſs es auf eine andere Weise, als durch das entgegengesetzte Uebel der Spitzfindigkeit in seinem Fortgange beschränkt werden konnte. Auf einen *Feder* muſste ein *Kant* folgen, auf die *populäre* Philosophie des Einen die *transcendente* des Andern, die eben so hoch die Region der ächten Metaphysik *über*fliegt, als jene *unter* derselben in die Tiefe herabsinkt.

§. 2.

Die verbesserte Leibnitzische Schule,

(spricht:)

Die Metaphysik hat seit *Leibnitz* und *Wolff* einige sehr beträchtliche Fortschritte auf dem Wege gemacht, den jene beyden grofsen Männer für sie eingeschlagen haben, und dessen Richtigkeit sich eben dadurch auch bewähret, dafs er weiter führt. Das Leibnitz-Wolffische Lehrgebäude hatte schon auf der Stufe von Vollkommenheit, auf welche dasselbe durch *Bilfinger* und noch mehr durch *Baumgarten* erhoben worden war, die Benennung von seinen erstern Stiftern abgelegt, um dieselbe mit dem ihm ausfchliefsend gebührenden Namen der *Metaphysik* selbst zu vertauschen. Aus der Höhe jener Stufe selbst wird es begreiflich genug, dafs die philosophirende Vernunft des Ausruhens bedurfte, um frische Kräfte zu neuen Fortschritten einzuheben; und sie gewann diese Kräfte durch dieselbe Abwechslung ihrer Beschäftigungen, die so manchem gewöhnlichen Beobachter die Ausartung des philosophischen Geistes und den Untergang der Metaphysik anzukündigen schien. Allein der ächte Geist der Leibnitzischen Philosophie wirkte noch immer und zwar sehr nachdrücklich fort, als man den Buchstaben derselben bereits völlig aufgegeben hatte. Ihre Principien wurden zwar nicht mehr erörtert und vertheidigt: denn sie waren in die herrschende Denkart übergegangen — Aber sie wurden desto eifriger und allgemeiner auf alle Fächer des menschlichen Wissens aufser der Metaphysik angewendet. An ihrem Leitfaden wurden in der empirischen Psychologie, der Aesthetik, der Liquistik, der historischen Kritik, der

Pädagogik u. s. w. die fruchtbarsten Aufschlüsse gefunden und die wichtigsten Verbesserungen vorgenommen. Nun trat freylich die Periode der auf das bisher vernachlässigte Gebiet der Erfahrung fast ausschliessend gerichteten Aufmerksamkeit ein; die Zeit der Reinigung und Veredlung der konkreteren und unmittelbar gemeinnützigen Kenntnisse, welche keineswegs hinter den *bisherigen* Fortschritten der spekulativen Philosophie zurückbleiben durften, wenn sie durch die *nächstkünftigen* zu gewinnen haben sollten. Die *Lambertsche Architektonik* kam itzt um so mehr zur Unzeit, jemehr sie in der That fast nur damit umging, das Ausgemachte auszumachen, und einen beyspiellosen Tiefsinn auf zwecklose dialektische Kunststücke, auf Vermengung der Logik mit der Ontologie, Vervielfältigung unfruchtbarer Maximen, und ein mathematisches Spiel mit den Elementarbegriffen verschwendete. *Lambert*, dem die Logik und Mathematik so viel, und die Metaphysik so wenig zu danken hat, dürfte vielleicht nicht weniger beygetragen haben, die Transscendentalphilosophie auf eine Zeitlang in Deutschland verhaſst, als *Feder* beygetragen hat, die Empirische beliebt zu machen. Es ist nicht zu leugnen, daſs die in den Lehrbüchern der Philosophie vorgetragene sogenannte Metaphysik nun in dem Verhältnisse immer seichter wurde, jemehr man dieselbe durch Weglassung der transscendentalen Erörterungen zu vereinfachen, durch angebliche Aussprüche des gemeinen und gesunden Menschenverstandes zu beleuchten, und durch Sätze aus der Erfahrungsseelenlehre und Geschichte der Philosophie zu bereichern suchte.

Die Vernachlässigung der Metaphysik hatte mit der populären Behandlung derselben den höchsten Grad

erreichet, und der gewöhnliche Uebergang zu dem entgegengesetzten Aeuſsersten war von allen Seiten vorbereitet und unvermeidlich, als *Kants Kritik der reinen Vernunft* erschien, und mit einem mahle diesen Uebergang bewirkte. Was der Lambertschen Architektonik miſslungen war, muſste jenem Werke dadurch gelingen, daſs es alle bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten in Anspruch nahm, die von dem gesunden Verstande der philosophirenden Vernunft von jeher vorgelegten Aufgaben über Freyheit, Gott und Unsterblichkeit auf eine neue Art bejahend und befriedigend zu lösen unternahm, und mit wenigstens eben so viel Tiefsinn als das Lambertsche, aber mit ungleich mehr Originalität, weniger Trockenheit der Einkleidung, und gröſserer Einfachheit in Plan und Ausführung ein neues System der reinen Grundbegriffe aufstellte. Das Interesse an transcendentalen Untersuchungen erwachte, und die Frage, *ob und in wieferne Metaphysik möglich sey?* — der bisher durch die von den Dogmatikern behauptete Wirklichkeit, und von den Skeptikern behauptete *Unmöglichkeit* zuvorgekommen war, beschäftigte nun die Denkkräfte des gröſsten Theils derjenigen, welche mit und ohne Beruf laut philosophiren. Zu den Aehnlichkeiten, welche der Versuch der *Kantianer*: die Möglichkeit der Metaphysik unabhängig von der Wirklichkeit derselben zu ergründen, mit dem Suchen der Alchymisten nach dem Steine der Weisen, hat, gehört auch diese: daſs jener Versuch wie dieses Suchen auf Entdeckungen führt, die von beyden keineswegs beabsichtigt wurden. Alle diese Entdeckungen sind bis itzt zum Vortheil der Leibnitzischen Metaphysik ausgefallen; und dieselben Nachforschungen, durch welche die Kantia-

ner das Fundament derselben zu untergraben wähnen, werden vielmehr die unerschütterliche Festigkeit dieses Fundamentes in einem helleren und ganz unerwarteten Lichte sichtbar machen.

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen: Warum *Leibnitz* die Metaphysik auf die reinen von aller Erfahrung unabhängigen *Vernunftwahrheiten* eingeschränkt hat. Denn die Kritik der r. Vern. hat gezeigt, daſs und in wieferne der Begriff von *Substanz* lediglich in der *intellektuellen* Kraft gegründet sey; und es ist einleuchtender geworden, daſs und warum die Physik, welche sich nur mit den in die *Sinne fallenden* Prädikaten der Objecte beschäftiget, alle Kenntniſs der *Substanzen* der Metaphysik überlassen müsse. Auch hat die Kritik d. r. V. gezeigt, daſs und in wieferne der Begriff von *Gröſse* mit seinen wesentlichen Bestimmungen: *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* aus derselben intellectuellen Kraft allein abstamme, und es ist dadurch begreiflicher geworden, daſs und warum in der *Physik* nur dasjenige allein rein wissenschaftlich sey, d. h. *a priori* erkannt werden könne, was ihr durch *Mathematik* an die Hand gegeben wird, und daſs und warum die Mathematik in der Wissenschaft der Gegenstände des äuſseren Sinnes oder in der *Körperlehre* eben dieselbe Rolle spiele, die der Metaphysik in den *Seelenlehren* und in der *Moral* ausſchlieſsend zukommt, wie Leibnitz (Recueil des diverſes Pieçes erll. des Maizeaux) lehrte: *Metaphyſica et Doctrina Moralis cohaerent ſicut Matheſis et Phyſica.*

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen: Warum *Leibnitz* jedem Gegenstande des *äuſseren Sinnes*, in wie ferne er dem äuſsern Sinne zu-

gänglich ist, den Rang der Substanzen abgesprochen; warum er diesen Rang einzig derjenigen Art von lebendiger Kraft, die sich zunächst im Bewuſstseyn und durch das Bewuſstseyn ankündiget, d. h. der Vorstellenden eingeräumet, und die Metaphysik als die Wissenschaft der einfachen und vorstellenden Substanzen, d. h. als *Monadologie* aufgestellt hat. Denn die *Kritik d. r. V.* hat gezeigt, daſs und warum der *äuſsere Sinn* nur Accidenzen und in keinem Falle die Substanzialität der Objekte darzustellen vermöge, daſs und warum Ausdehnung und Veränderung im Raume (d. h. *Bewegung*) den Gegenständen dieses äuſseren Sinnes, nur in wieferne sie denselben zugänglich sind, und nur in Rücksicht auf ihn zukommen können, und den durch reine intellektuelle Kraft vorstellbaren Dingen, oder den Substanzen durchaus abgesprochen werden müssen, und daſs daher und warum die sogenannte bewegende Kraft, die dem Körper nur von auſsenher mitgetheilt werden könne, das Wesen keiner endlichen Substanz ausmachen könne. Dadurch ist es einleuchtender geworden, warum die Metaphysik nach Leibnitz als die Wissenschaft der *Monaden* d. h. der unausgedehnten und in vorstellender Kraft bestehenden Substanzen, und die auf Physik angewendete Mathematik als die Wissenschaft der ausgedehnten und beweglichen Dinge von einander schlechterdings unabhängig und so sehr verschieden sind, als das Sinnliche und Uebersinnliche, das Zeitliche und Ewige, der äussere Sinnenschein und das innere Wesen der Dinge, der auf das Zeugniſs der Sinne eingeschränkte, und der reine und unabhängig von diesem Zeugnisse urtheilende Verstand.

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen, daſs und warum *Leibnitz* einerseits die Unentbehrlichkeit eines organischen Körpers zu den *klaren* Vorstellungen der Seele, und die Fortdauer eines Seelenorgans zur Unsterblichkeit überhaupt fordern, andererseits aber, gleichwohl ohne sich selbst zu widersprechen, in dem System der vorherbestimmten Harmonie die physische Einwirkung des Körpers auf die Seele, und dieser auf jenen läugnen muſste. Denn in Rücksicht auf das Erstere hat die Kritik der r. V. gezeigt, daſs und warum die allgemeinen und in der bloſsen intellektuellen Kraft gegründeten Begriffe ohne Beziehung auf Empfindungen keine Anwendung auf bestimmte und individuelle Gegenstände haben könnten; und es ist einleuchtender geworden, daſs der Verstand ohne Einschränkung seiner Kraft auf das, was ihm durch die Organisation vorgehalten wird, in der unermeſslichen Sphäre der vorstellbaren Dinge nur das allgemeine Denken und keine besondern, gewissen, bestimmten Objekte erkennen und von einander unterscheiden würde. Auch ist es vollends begreiflich geworden, daſs und warum eine Seele sich nur als die Kraft denken lasse, sich die Welt nach der Lage und dem Zustand eines organischen Körpers vorzustellen. In der zweyten Rücksicht hat die Kritik der r. V. gezeigt, daſs und warum Veränderung im Raume, d. h. Bewegung immer nur Grund und Folge von Veränderungen im Raume, nie von Veränderung in der bloſsen Zeit allein oder von Vorstellungen seyn könne; und es ist einleuchtender geworden, daſs die Körper als die Subjekte bloſser Veränderungen im Raume, und die Seelen als die Subjekte der Vorstellungen oder der bloſsen Veränderungen in der Zeit schlech-

terdings nicht auf einander zu wirken vermögen, und daſs ihre harmonische Wirksamkeit sich nicht ohne die Vorherbestimmung durch die Gottheit denken lasse.

Man kann nun viel bestimmter als vormals wissen, daſs die *Metaphysik* oder *Monadologie* sich nur als ein System des *Idealismus* denken lasse, die *Physik* aber gleichwohl darum nicht weniger den ihr wesentlichen *Materialismus* behalten müsse, nur Körperlehre seyn könne. Denn die Kr. d. r. V. hat gezeigt, daſs die metaphysischen und als solche einzig und allein im vorstellenden Subjekte gegründeten Merkmale der Objekte überhaupt, denselben nur als vorgestellten und folglich nur durch die Vorstellungen des Verstandes zukommen können, während die *physischen* Merkmale als solche ohne Ausnahme nur *auſser* dem vorstellenden Subjekte gegründet seyn und in den Vorstellungen desselben nur durch äuſsere Empfindungen, die sich auf erfüllten Raume, d. h. auf Ausdehnung beziehen, vorkommen können.

Aus Mangel an einem völlig bestimmten Begriffe von *Idealismus* haben selbst eifrige Leibnitzianer diese Benennung und die Bedeutung derselben bald ausschlieſsend auf den Spiritualismus oder Berkeleyischen Idealismus eingeschränkt, bald aber auf den metaphysischen Egoismus oder den skeptischen Idealismus ausgedehnt, und dieselbe gleichwohl von der Monadologie als einen ungerechten Vorwurf ablehnen zu müssen geglaubt. Sie beriefen sich darauf, daſs Leibnitz von den (spiritualistischen) Idealisten geläugnete Daseyn der Körperwelt, und die Realität der körperlichen Substanzen behaupte, indem er die Körper keineswegs für bloſse Vorstellungen der Geister, sondern für Aggregate aus reellen von den Geistern wesentlich ver-

schiedenen Substanzen erkläre. Sie wuſsten also, oder bedachten nicht, daſs das Wesen eines jeden metaphysischen Systemes in dem demselben eigenthümlichen Grundbegriffe von der Substanzialität bestehe, und daſs daher jede Metaphysik dadurch und in so ferne idealistisch werden müsse, daſs und in wieferne sie es das Wesen jeder Substanz in vorstellender Kraft bestehen läſst, und den Körpern als ausgedehnten Dingen d. h. als Körpern die Substanzialität abspricht.

Die Ursache: warum die *Kraft*, die das Wesen einer Substanz ausmacht, sich nur als eine Vorstellende denken lasse, scheint nicht einmal *Wolffen* recht eingeleuchtet zu haben, der über jenen Leibnitzischen Hauptsatz schnell hinwegeilt. Auch *Bilfinger* glaubte, daſs sich die Behauptung: daſs selbst die Elemente der Körper vorstellende Kräfte sind, von den übrigen Theilen des Leibnitzischen Systems unbeschadet dem Ganzen trennen lieſse. Er scheint also nicht gewuſst oder nicht bedacht zu haben, daſs das ganze System mit dem Grundbegriff von der Substanz überhaupt stehen und fallen müsse. Die *späteren* Anhänger der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie sehen jenen *Grundsatz* der Monadologie und endlich die Monadologie selber für eine bloſse Hypothese an, die lediglich zum Behuf der Systematischen *Einheit* ersonnen wäre, und berufen sich sogar auf diesen Umstand um ihre Abneigung gegen das, was sie die Systemsucht in der Philosophie nennen, und was sogar einen Leibnitz zu solchen abgeschmackten und widersinnigen Voraussetzungen verleitet hätte, zu rechtfertigen. Dasselbe Schicksal hatte die *vorherbestimmte Harmonie*, über welche freylich Leibnitz selber nicht immer mit sich selbst einig scheint, ob er sie für mehr als eine Hy-

pothese halten sollte; von der sichs aber durch die neuesten transsscendentalen Untersuchungen ergiebt, daſs sie nichts geringeres als ein nothwendiges und streng erweisliches Resultat der monadologischen Grundbegriffe ist.

Folgende Darstellung der *Hauptmomente* des *Idealismus überhaupt* sowohl als insbesondere des *monadologischen* ist nur als Versuch einer Probe von der *unstreitigen* gröſseren Reinigkeit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systems durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

I.

Idealismus überhaupt.

Identität des Subjektes bey allem Wechsel seiner Zustände und *Selbstthätigkeit* sind die eigentlichen Charaktere der *Substanzialität* eines Dinges.

Beyde Charaktere werden an den Objekten des äuſseren Sinnes, so weit diese sich durch denselben wahrnehmen lassen, gänzlich vermiſst. Diese Objekte sind, so weit sie dem äuſsern Sinne zugänglich sind, *ausgedehnt*, und in so ferne auch in ihren dauerhaftesten Erscheinungen veränderlich — (Selbst die sogenannte Substanz des Diamanten läſst sich durch Auflösung zerstören) — und zu ihren auch scheinbarsten Kraftäuſserungen nur von auſsenher bestimmbar. (Ihre eigentliche Kraft ist nichts als das Unvermögen, ihren Zustand der Ruhe oder der Bewegung selbst anzufangen oder zu endigen, die *vis inertiae.*) Die Dauer, die an den ausgedehnten Subjekten wahrgenommen wird, und die, wie das Beyspiel sehr schneller oder sehr langsamer Veränderung, die als Dauer wahrgenom-

men wird, beweiset, an sich selbst ohnehin betrüglich ist, kann also nur als eine scheinbare und auf veränderliche Umstände eingeschränkte Dauer, *relative*, nicht *absolute Subsistenz* gedacht werden.

Hingegen kündiget sich die absolute Subsistenz durch ihre beyden Charaktere, der Identität des Subjektes sowohl als der Selbstthätigkeit zunächst und unmittelbar in dem Selbstbewufstseyn an dem *vorstellenden Subjekte* an.

Ein *Ding an sich* ist nur in so ferne Substanz, d. h. ein selbstständiges Ding, in wieferne dasselbe den Grund des *Wirkens*, durch welches dasselbe sich als ein *wirkliches* Ding beweiset, *in sich selber enthält.* Das Wesen einer Substanz besteht in der *Kraft.*

Nun lassen sich aber nur *zweyerley* Arten von *Wirkungen in der Zeit*, d. h. von *Veränderungen* denken, nämlich solche, die in der *Zeit* und im *Raume zugleich* vorgehen, d. h. *Bewegungen*, und solche, die sich nicht im Raume (folglich auch nicht als Bewegungen) sondern in der blofsen *Zeit* allein (folglich nicht als äufsere, sondern nur als innere Veränderungen) und nicht *aufser* den Subjekten selbst denken lassen; und diese sind die *Vorstellungen.*

Bewegung ist nur Veränderung des *Ortes*, den die Substanzen einnehmen, folglich keine Veränderung im Inneren des Subjektes selbst, sondern nur in den äufseren *Verhältnissen*, nämlich in der *Ordnung*, wie eine Substanz zugleich mit und neben andern Substanzen existirt. Sie ist also weder ein eigentliches Leiden noch Wirken der Substanz selbst, keine in den Beschaffenheiten (inneren Bestimmungen) der Subjekte selbst vorgehende, sondern nur eine solche Veränderung, deren Grund jederzeit aufserhalb des bewegten

Dinges

Dinges ist, und die, da *Kraft* nur die im Subjekte selbst gegründete Wirksamkeit seyn kann, sich durchaus nicht als eine eigentliche Kraftäufserung eines in der Zeit wirkenden, d. i. endlichen Dinges denken läfst.

Es ist also nur *eine einzige* Kraftäufserung des endlichen subsistirenden Dinges an sich, und zwar die *Vorstellung* als eine im Subjekte selbst vorgehende Veränderung denkbar, zu welcher der Grund im Subjekte selbst liegt. Die endliche Substanz überhaupt ist nur als eine vorstellende Kraft möglich.

Schon daraus, dafs die Bewegung nicht *in* einer Substanz selbst, sondern nur in den Verhältnissen zwischen *mehreren* Substanzen vorgehen kann, und dafs der *Raum* nichts anderes als jenes äufsere Verhältnifs, oder die Ordnung, die Art und Weise des Zugleichseyns derselben ist, ergiebt es sich, dafs keine Substanz für sich allein als irgend einen Raum erfüllend gedacht werden, und dafs daher keiner das Prädikat der Ausdehnung zukommen kann. In wieferne also unter Körpern ausgedehnte Substanzen verstanden werden: in so ferne kann es keine Körper geben, und die in unserm Bewufstseyn sich darstellenden Körper können nichts als der *Schein* reeller Substanzialität seyn.

Monadologischer Idealismus.

Eine endliche vorstellende Kraft setzt zu ihren Vorstellungen endliche vorstellbare Objekte voraus. Der Inbegriff solcher Objekte heifst eine *Welt*, die Realität der Welt ist also eben so gewifs, als die Realität eines endlichen vorstellenden Dinges, die jedem durch sein Selbstbewufstseyn einleuchtet.

Das *Reale* der Welt, das nicht bloſse Vorstellung ist, besteht aus der Substanzialität der Dinge an sich und dem Zusammenhang dieser Dinge untereinander.

Die vorstellende Kraft, welche die Substanzialität eines jeden endlichen Dinges ausmacht, hat Schranken d. h. ist eine mit Negation verbundene Realität; ihr Vermögen ist mit Unvermögen gepaart, und nur so weit als das *Positive* der vorstellenden Kraft reichet, ist das Reale der Welt, d. h. sind die Dinge, wie sie an sich selbst sind, durch eine solche Kraft vorstellbar.

Das Positive des Vorstellungsvermögens heiſst die *intellektuelle* Kraft, die Schranken desselben in ihrem Einflusse auf die Vorstellungen machen die *Sinnlichkeit* aus. Durch intellektuelle Kraft werden die Dinge, wie sie an sich sind, d. h. *deutlich*, durch Sinnlichkeit hingegen werden sie nicht wie sie an sich sind, d. h. sie werden *undeutlich* vorgestellt. Die intellektuelle Kraft stellt als *Verstand* die Dinge an sich *einzeln* und in ihrem Unterschiede von einander, als *Vernunft* aber im *Zusammenhange* deutlich vor. Die durch Sinnlichkeit, folglich undeutlich vorgestellten Objekte sind nur *Schein* der Dinge an sich.

Die Körper als Körper, d. h. als ausgedehnte Substanzen vorgestellt, sind nur durch sinnliche oder undeutliche Vorstellungen empfunden, sind bloſser *Schein*. Durch intellektuelle oder deutliche Vorstellungen *gedacht*, werden sie als *Aggregate unausgedehnter* Substanzen befunden. Das Substanzielle und als solches schlechterdings unveränderliche an einem Körper — das sich durch keine sinnliche Wahrnehmung, die immer nur auf das Veränderliche eingeschränkt ist, erreichen läſst — kann nicht in der Zusammensetzung, die an sich immer veränderlich, sondern nur in dem-

jenigen *Zusammensetzenden* liegen, das von allen *zusammengesetzten* wesentlich verschieden, folglich *einfaches* Element ist. Die Körper als Körper sind also nur relative Substanzen, haben nur den Schein der Substanzialität in der sinnlichen Vorstellung und jede absolute im Ding an sich wirklich vorhandene und durch intellektuelle Kraft vorstellbare Substanz ist ein *unausgedehntes Wesen.*

Da die Bewegung nur Veränderung in den Verhältnissen und nicht in den Beschaffenheiten einer einfachen und reellen Substanz seyn kann, so geht dieselbe auch nur in den Scheinsubstanzen oder den Körpern vor. Es ist also in dem Innerlichen der reellen Substanzen überhaupt, folglich auch in den *Elementen der Körper* keine andere Veränderung denkbar, als die in einer vorstellenden Kraft vorgehen kann.

Die reellen und eigentlichen Substanzen sind nur als einfache und vorstellende Subjekte denkbar, und heifsen in dieser Eigenschaft *Monaden.* Die mit einem organischen Körper verbundene Monade heifst *Seele,* die vernünftige Seele *Geist.*

Bey jeder *endlichen* Kraft ist die *intensive* Wirksamkeit im umgekehrten Verhältnisse mit der *extensiven,* und das subjektive Vermögen derselben wird durch eine verhältnifsmäfsige Beschränkung seines objektiven Wirkungskreises erweitert. Daher wird auch das Vermögen einer endlichen mit einem organischen Körper verbundenen Monade in so ferne erweitert, als die vorstellende Kraft derselben vermittelst ihrer Beziehung auf die Lage und Beschaffenheit des Organs auf einen bestimmten individuellen Standpunkt der Beschauung des Weltganzen, auf gewisse Arten von Gegenständen und auf gewisse Beschaffenheiten

derselben eingeschränkt, und dadurch in den Stand gesetzt wird, sich wenigstens *etwas* von der Welt bestimmt und klar vorzustellen; da sie aufserdem ihrer ursprünglichen Beschränkung wegen von dem unermefslichen Weltganzen gar nichts bestimmt und klar vorzustellen vermöchte.

Aus Mangel eines solchen ihre subjektive Beschränkung auch objektiv beschränkenden Mediums, oder des Organs der Seele verliert sich die vorstellende Wirksamkeit oder das Bewufstseyn eines Elementes der Materie in dem vorstellbaren *Universum*, wie ein Tropfen im Oceane, und ist keiner bestimmten und klaren Vorstellung fähig. Daher erwachen diese Monaden (Monades nudae et sopitae) nie aus dem Zustande des *dunkeln Bewufstseyns*, der sie in der Stufenleiter der vorstellenden Wesen charakterisirt.

Hingegen sind die Seelen der unvernünftigen Thiere vermittelst ihrer Organe, *klarer*, d. h. solcher Vorstellungen fähig, durch welche sie gewisse Gegenstände von einander zu unterscheiden vermögen; obwohl sie als unvernünftig, aus Mangel an intellektueller Kraft, keiner deutlichen Vorstellungen fähig sind, durch welche sie die Dinge, wie sie an sich einzeln und im Zusammenhange subsistiren, vorzustellen vermöchten.

Die intellektuelle Kraft ist nur in so ferne von dem Organe der Seele abhängig, als ihre *deutlichen* Vorstellungen *klare* voraussetzen. Daher ist nur der Verstand als das Vermögen *einzelne* Dinge deutlich vorzustellen, an die Organisation, oder die Sinnlichkeit in so ferne gebunden, als die klaren und undeutlichen Vorstellungen, die rohen Materialien der deutlichen enthalten; während die *Vernunft* den Zusam-

menhang der *Dinge an sich* und die Gesetze desselben lediglich aus eigener Kraft vorstellt. Ein *Geist* ist also von einer *Thierseele* wesentlich und innerlich verschieden.

Das *Daseyn* aller endlichen Monaden ist nur als Wirkung einer unendlichen Monade begreiflich, die den Grund der Möglichkeit oder Denkbarkeit derselben in ihrer vorstellenden Kraft von Ewigkeit her enthalten, und unter allen denkbaren *Welten* oder Inbegriffen endlicher Monaden, der *Besten* dadurch das Daseyn gegeben hat, daſs sie dieselbe als die *Beste* erkennt, d. h. *gewollt* hat.

Der Charakter der *besten* Welt besteht in der durchgängigen Gemeinschaft der endlichen Substanzen, in ihren zusammenstimmenden Wirkungen, und in der absoluten Gesetzmäſsigkeit, welche die *Harmonie des Ganzen* begründet.

Da keine eigentliche Substanz eben darum, weil das Wesen einer jeden in der nur in sich, nicht auſser sich wirkenden vorstellenden Kraft besteht, *physisch*, d. h. äuſserlich auf die anderen Substanzen zu wirken vermag: so läſst sich die Harmonie ihrer Veränderungen mit den Veränderungen Anderer keineswegs aus physischer Wechselwirkung, sondern nur dadurch begreifen, daſs allein diejenigen Substanzen zur Wirklichkeit gelangt und zugleich nebeneinander vorhanden sind, welche in sich selbst durch ihre eigene Kraft diejenigen Veränderungen hervorbringen, welche mit den auf eben dieselbe Weise in andern hervorgebrachten übereinstimmen. Nur durch diese *vorherbestimmte Harmonie*, welche der Gesetzmäſsigkeit der Einrichtung und des Ganges im Ganzen der Welt zum Grunde liegt, läſst sich auch die *Gemeinschaft* zwischen den

Seelen und *ihren Organen* denken, die als gegenseitiger Physischer Einfluſs gedacht, sowohl dem Wesen der vorstellenden Kraft, als des Körpers widersprechen würde.

B.

Die Spiritualistische Schule

(spricht:)

Die in der Identität des Subjektes beym Wechsel seiner Zustände, und in der Selbstthätigkeit bestehende Charaktere der Selbstständigkeit kommen nur den Subjekten des Selbstbewuſstseyns, die sich nur als vernünftige vorstellende Wesen denken lassen, zu. Der Rang der eigentlichen und reellen Substanzen ist also den *Geistern* ausſchlieſsend eigenthümlich.

Die endlichen Geister können durch ihre beschränkten vorstellenden Kräfte nur *Vorstellungen* (und auch diese *nur*) erzeugen; sie können dieselben keineswegs *aus Nichts* hervorbringen, sondern nur aus einem ihnen *gegebenen Stoffe.* Aus dem Daseyn des in den Vorstellungen der endlichen Geister enthaltenen Stoffes ergiebt sich das Daseyn eines unendlichen Geistes, der allein das Vermögen hat, Stoff hervorzubringen, d. h. zu *erschaffen.*

Die Objekte der Sinnenwelt oder die *Körper* sind, als *Dinge an sich* gedacht, nichts als ein trüglicher Schein, der vermittelst des durch Einbildungskraft geleiteten Raisonnements erzeugt wird, und durch Philosophie verschwindet. Als *vorgestellte* Dinge hingegen (in welcher Eigenschaft allein sie in unserm Bewuſstseyn vorkommen) sind die Körper auf der einen

Seite Wirkungen unsrer vorstellenden Kraft, die aus dem gegebenen Stoffe die Vorstellungen erzeugt, auf der anderen Seite aber der Gottheit, die jenen Stoff in der Empfänglichbeit der Geister hervorbringt.

Das wirkliche Daseyn von einfachen Substanzen, welche die Elemente der Körper ausmachen, würde eben so unnütz und grundlos seyn, als das Daseyn ausgedehnter Substanzen unmöglich ist. Denn existirten auch jene einfachen Bestandtheile der Körper wirklich aufser unsern Vorstellungen, so könnten sie doch zu unsrem Bewufstseyn kein anderes denkbares Verhältnifs haben, als dafs sie uns den Soff zu den in uns vorgehenden Erscheinungen lieferten. Sie würden also zu einem Zwecke erschaffen seyn, den der Schöpfer durch unmittelbare Schöpfung des Stoffes in den endlichen Geistern eben so gut erreichen, und den er als ein vernünftiges Wesen unmöglich durch ein so entbehrliches Mittel, als das Daseyn der als Dinge an sich ohnehin nicht vorstellbaren Dinge an sich, bewirken kann.

Dritter Abschnitt.

Die Materialistische Schule

(spricht:)

Der verirrte Scharfsinn der deutschen Metaphysiker hatte sich durch die Vollendung und Darstellung der Idealistischen durch *Leibnitz* wieder in Gang gebrachten Träumereyen des *Plato* endlich erschöpft; der Widerspruch zwischen dem herrschenden Systeme der spekulativen Philosophie und den Aussprüchen des gemeinen und gesunden Verstandes konnte nicht

weiter getrieben werden; die Substanzialität der Körper, die Realität der Ausdehnung und der bewegenden Kraft, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, mit einem Worte! alles was in der wirklichen Welt das ausgemachteste ist, war in der Welt der Schulphilosophie für bloſse Täuschung erklärt, und die grübelnde Spekulation hatte der Erfahrung in jedem ihrer Zeugnisse allen Glauben aufgekündiget, als die durch die Ausartung der philosophirenden Vernunft unmöglich gewordene Reformation der Philosophie durch das Studium *der Geschichte* in allen Fächern derselben möglich gemacht und allmählich vorbereitet wurde. Durch einige mit Geist und Geschmack geschriebene Versuche der Engländer und Franzosen wurde die Aufmerksamkeit mehrerer der metaphysischen Spitzfindigkeiten überdrüssiger Deutschen auf Geschichte der Staaten, der Religionen, der Philosophie und der Menschheit überhaupt hingelenkt, und der deutsche Fleiſs hatte in kurzem die Vorarbeiten der Ausländer durch Gründlichkeit und Vollständigkeit weit hinter sich zurückgelassen. Die philosophirende Vernunft näherte sich dem gesunden Verstande in dem Verhältnisse wieder, als sie den festen Boden der Erfahrung gewann. Unsre Dichter und schönen Geister bearbeiteten unsre Muttersprache mit dem glücklichsten Erfolge, und setzten dadurch den *Gemeinsinn* in den Stand, an den wissenschaftlichen Untersuchungen Theil zu nehmen, aus denen allmählich die Sanskritta der Scholastiker durch die Sprache der Musen und Grazien, und die inhaltleeren Notionen durch lebendige Gefühle, anschauliche Begriffe und gesunde Wahrnehmungen verdrängt wurden. Durch die vielen neuen und wichtigen Entdeckungen in der Naturgeschichte

und Naturwissenschaft, durch natürliche und künstliche Beobachtungen wurde Achtung und Zutrauen gegen *die Erfahrung*, diese einzige Quelle ächter Erkenntnisse eingeflöfset, und anstatt, wie bisher, die Beobachtungen durch Metaphysik überflüssig zu machen, oder zu widerlegen, fieng man an die Metaphysik selber auf Beobachtungen zu gründen. Die *Thatsachen* der innern und äufsern Erfahrung, die man bis dahin nach blofsen Abstraktionen beurtheilte, und wenn sie den verkünstelten Begriffen der Schule widersprachen, für Erschleichungen der Sinne erklärte, wurden nach der Anleitung des scharfsinnigen *Locke* als die letzten Elemente alles Wissens angenommen. Die *Empfindung* wurde in ihr natürliches durch den weisen *Epikur* ihr vorlängst zuerkanntes Recht, das Criterium der Realität der Begriffe zu seyn, wieder-eingesetzt, das ihr durch *Plato* und *Leibnitz*, welche die Begriffe zu Criterien der Realität der Empfindungen erheben wollten, streitig gemacht wurde. Man huldigte der *objektiven Wahrheit* unter dem ehrwürdig gewordenen Namen der *Natur*, so wie man sie durch Gefühl und Anschauung unmittelbar und von allen Seiten kennen und einsehen lernte, dafs man bisher dem Wahne und der Unnatur unter dem Namen des *Uebernatürlichen* gehuldiget habe. Wenn gleich noch immer das Daseyn *übersinnlicher*, oder welches dasselbe ist, *übernatürlicher*, Gegenstände in den Lehrbüchern der akademischen Lehrer der Philosophie behauptet wurde: so geschah dieses doch wenigstens nicht mehr durch jene transscendenten Subtilitäten, durch welche die noch vor kurzem aller Erfahrung Hohn sprechende Metaphysik zu denselben Resultaten führte, zu welchen der Volksglauben durch

Unwissenheit und Furcht verleitet wird. Der unbefangene und selbstdenkende *Materialist* findet in den Argumentationen, womit unsre Popularphilosophie die aus den *Catechismen* geschöpften und durch die Amtspflicht eines bestellten Lehrers vorgeschriebenen frommen Ueberzeugungen beweiset, nichts als die unphilosophischen Aussprüche des sogenannten *gesunden*, in der That aber nur *gemeinen* Verstandes durch Sophismen unterstützt, bey denen dasjenige, was durch sie zu erweisen war, als erwiesen vorausgesetzt wird, und die nur den bereits Glaubenden zu überzeugen vermögen.

Um die verkannten Ansprüche der wirklich gesunden und auf Erfahrung gegründeten materialistischen Metaphysik gegen die idealistischen, skeptischen und mystischen Grübeleyen zu einer lauten und bestimmten Sprache zu bringen, und den alten Streit der ächten Philosophie der Natur gegen die weitverbreiteten und tief eingewurzelten Sophistereyen der Schule dem Momente seiner Entscheidung näher zu führen, hätte unter jenen günstigen Umständen nichts Vortheilhafteres begegnen können, als die Erscheinung von *Kants Kritik der reinen Vernunft*, und die durch dieselbe eingeleitete Untersuchung über die *Möglichkeit der Metaphysik*, die sich mit einer unvermeidlichen und gänzlichen *Reformation* des *Materialismus* endigen muſs. Die furchtbarsten Waffen, mit welchen dieses einzig-wahre Lehrgebäude ächter Metaphysik bisher bekämpft wurde, waren die Uebertreibungen und Auswüchse in der materialistischen Denkart selbst, und die nur gar zu gewöhnliche Seichtigkeit ihrer Anhänger und Vertheidiger, die eine misverstandene Popularität der Einkleidung ihrer Gedan-

ken für das vornehmste Criterium der Wahrheit derselben ansahen. Schon aus dieser Seichtigkeit allein läſst es sich völlig begreifen, warum die neuesten Erörterungen und Nachforschungen der kritischen Philosophie von den an dem alten Buchstaben ihrer Lehre festhaltenden Materialisten nicht weniger als von ihren Idealistischen, Skeptischen und Mystischen Gegnern misverstanden werden müssen, und warum man von denselben Principien, durch welche die Uebertreibungen und grundlosen Anmaſsungen des unächten Materialismus zum Vortheil des ächten aufgehoben werden sollen, die Untergrabung und den Umsturz des ganzen Systemes befürchtet.

Der *bisherige* Materialismus hat den Sinn, in welchem er alle Erkenntnisse auf Erfahrung gegründet wissen wollte, viel zu unbestimmt gelassen. Er hat dadurch gegründete Veranlassung zu der Beschuldigung gegeben, daſs er das Fundament des *philosophischen* Wissens mit dem des *historischen* verwechselt, und die *Metaphysik* lange nicht genug von der Physik unterscheide. *Locke*, der die Gegner des Materialismus in ihrem Hauptsatze: *daſs die Materie nicht denken könnte*, angriff und widerlegte, hatte zwar schon den Ursprung der Erkenntnisse aus der Erfahrung in den aus der *äuſseren* durch *Sensation*, und den aus der *inneren* durch *Reflexion* unterschieden. Er hat dadurch den Materialisten einen äuſserst wichtigen und lehrreichen Wink gegeben, der gehörig benutzt, zu Resultaten führen muſste, die ihr System in seiner ganzen Gründlichkeit enthüllet und dem *Empirismus* die Erniedrigung erspart haben würde, von seinen Gegnern als der Charakter der seichten Popularität verschrieen zu werden. Allein dieser bis-

her kaum verstandene und völlig vernachlässigte Wink ist erst durch *Kant* zu völlig *deutlichen* Begriffen erhoben worden, die nun ihre grofse Wirkung unmöglich verfehlen können. Der wesentliche Unterschied so wohl als der nicht weniger wesentliche Zusammenhang zwischen innerer und äufserer Erfahrung ist nun durch völlig bestimmte Begriffe einleuchtend, und dadurch sowohl das Vorurtheil der Idealisten, welche *alle* Erfahrung vorbeygehen, weil sich nicht alles aus der *äufseren* schöpfen läfst, als auch das entgegengesetzte Vorurtheil der bisherigen Materialisten, welche dadurch, dafs sie wirklich *alles* aus der *äufseren* ableiten wollen, *alle* Erfahrung verdächtig machen, vollends in seiner ganzen Blöfse sichtbar geworden. Man weifs nun, dafs die Erfahrung sowohl *innere in* der vorstellenden Substanz, als *äufsere* aufser derselben gegebene *Bedingungen* vorausfetze, von denen sich diese unmittelbar nur in der äufseren, jene aber in der inneren Erfahrung ankündigen. Man weifs nun, dafs die Einen, in wieferne sie die *im* Subjekte selbst gegründete *Möglichkeit der Erfahrung* enthalten, dasjenige Vorstellungs-, Erkenntnifs- und Begehrungsvermögen ausmachen, in welchem das Wesen des *Gemüthes* besteht, das keineswegs mit der Substanz oder der *Masse*, der es angehört, verwechselt werden mufs, und welches nur als *Gemüth* das Objekt der innern Erfahrung und die Quelle der *Metaphysik* ist, während die in der inneren Erfahrung nie vorkommende Substanz des Gemüthes, nach der Analogie der äusseren Erfahrung beurtheilt, und unter die Objekte der *Physik* gezählt werden mufs. Man weifs nun die *Thatsachen* der *äufseren Erfahrung* als die Gründe und Objekte der *historischen*, von den *Thatsachen*

des *Selbstbewufstseyns* als den Gründen und Objekten der *Philosophischen* Erkenntnifs durch bestimmte Unterscheidungsmerkmale abzusondern, und durch den bestimmten Unterschied zwischen *äufserer Empfindung* und *Begriff* die in den äufseren Bedingungen auf Erfahrung gegründete Prädikate, als die *Physischen* in ihrer Verschiedenheit von den in dem Vermögen der Denkkraft selbst gegründeten, als den *Metaphysischen*, auf immer gegen Verwechslung zu sichern, ohne den Unterschied derselben bis auf die Substanzen auszudehnen.

Da sich den neuesten Untersuchungen zufolge die innere Erfahrung keineswegs von der äufseren, so wenig als diese von jener trennen läfst, da beyde in Rücksicht auf ihre Realität gegenseitig von einander abhängen, da die Vorstellungen ihre Wirklichkeit nicht weniger den äufseren Eindrücken als dem im Subjekte selbst vorhandenen Vorstellungsvermögen zu danken haben: so ist die Anmafsung des *Idealismus*, alle Wirklichkeit, Realität und Wahrheit auf blofse Vorstellung einschränken zu wollen, nicht weniger aber auch zugleich die Anmafsung des *bisherigen Materialismus*, der die Vorstellungen aus blofsen äufseren Erfahrungen, und allein aus den Gesetzen des *Mechanismus* oder aufs höchste der *Organisation*, begreifen wollte, auf immer in ihrer Grundlosigkeit dargestellt. Man weifs nun, dafs die *metaphysischen* und als solche im Vorstellungsvermögen gegründete Prädikate der *Objekte* als solche keineswegs blos idealisch sind, sondern durch die vermittelst der sinnlichen Werkzeuge gegebenen äufseren Eindrücke ihre reelle Bedeutung und unstreitige Anwendbarkeit auf äufsere Objekte, die keine blofsen Vorstellungen sind, erhalten, und durch jene Eindrücke zu physischen Prädikaten erho-

ben werden. Man weiſs aber auch, daſs sie ohne jene Anwendung auf erfüllten Raum, auf die Körperwelt, bloſs idealisch, bloſse Charaktere leerer Vorstellungen seyn würden, und daſs daher die Realität der Metaphysischen Prädikate nur von ihrer Beziehung auf die Physischen abhänge. Die alte Verworrenheit der Begriffe von *Realität* und *Wirklichkeit* ist durch die bestimmtere Unterscheidung des Subjektiven von dem Objektiven der Erkenntniſs aufgehoben, und man weiſs nun, daſs die Objektive Realität und Wirklichkeit auf die *ausgedehnten* Dinge, oder die *Materie*, so wie alles *nichtausgedehnte* und eben darum der bloſsen *Vorstellung eigenthümliche* auf *subjektive* Realität und Wirklichkeit eingeschränkt werden müsse. Man weiſs nun, *warum* der Vorstellung als Vorstellung alle *Ausdehnung* abgesprochen werden müsse, aber auch, daſs alles von bloſser Vorstellung verschiedene Reale, folglich die Substanz der Seele, nicht weniger als jede andere Substanz sich nicht ohne den Charakter der Ausdehnung denken lasse, und daſs das Vorurtheil welches derselben die Ausdehnung abspricht, nur durch Uebertragung des subjektiven, und der bloſsen Vorstellung eigenthümlichen, auf das Objektive und der Substanz auſser der Vorstellung eigenthümliche entstanden sey.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des Materialismus überhaupt — unter welche sich alle besonderen Arten desselben, z. B. der *Hytopoismus* ohne sonderliche Mühe bringen lassen, ist nur als Versuch einer Probe der *einstweiligen* gröſseren Reinigkeit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systemes durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Das Subsistirende eines Dinges ist dasjenige, was einen bestimmten Theil des Raumes fortwährend und unveränderlich erfüllt; d. h. das Substanzielle ist die Masse der Materie mit ihren ursprünglichen Kräften, die sich nur durch ihre Wirkungen erkennen lassen.

Die eigentlichen oder absoluten Substanzen sind die *Atomen*, d. h. die materiellen aus keinen anderen zusammengesetzten unveränderlichen *Elementen*, während die zusammengesetzte Materie oder der *Körper* an sich auflösbar und veränderlich, und eben darum nur eine *relative*, keine eigentliche Substanz seyn kann.

Der *Raum* ist das *Medium*, durch welches das Objektive mit dem Subjektiven der Erkenntnifs zusammenhängt. Die Möglichkeit der Vorstellung des Raumes ist im Vorstellungsvermögen des Subjektes, und zwar in demjenigen Theile, welcher *Sinnlichkeit* heifst, gegründet; aber die Wirklichkeit hängt von den aufser der blofsen Vorstellung vorhandenen Dingen — von den *Substanzen* und ihrer *Ausdehnung* ab. Der äufsere Sinn des Subjektes ist das Vermögen unter der Form des aufsereinander nebeneinander seyn afficirt zu werden; setzt aber eben darum wirkliche Objekte voraus, die diese Form an sich haben müssen, um der Empfänglichkeit des Gemüthes angemessen zu seyn.

Sowohl die objektive als die subjektive Realität einer Substanz hängt davon ab, dafs dieselbe eine unveränderliche Portion des Raumes erfülle, folglich eine bestimmte *Ausdehnung* habe. Wäre sie unausgedehnt, so müfste sie als ein mathematischer Punkt, folglich als die Gränze von der Gränze eines gegebenen Raumes, folglich als etwas blofs negatives, d. h. als nichts

an und für sich wirkliches, folglich als keine Substanz gedacht werden.

Die Ausdehnung der *Körper* als *Körper* ist das bloſse *Volumen*, und ist als etwas der bloſs relativen Substanz angehöriges veränderlich; die Ausdehnung der *Elemente* aber ist die bloſse *Masse*, und ist, als zum Wesen der absoluten Substanz gehörig, unveränderlich, ist das eigentlich Substanzielle in den Körpern.

Bey allem Wechsel der *Accidenzen*, bey allen nur möglichen natürlichen und künstlichen Auflösungen, chemischen Zergliederungen, u. s. w. beharrt das *Substanzielle*, in wieferne die eigentlichen Elemente (die Atomen) durch ihre Verbindungen und Trennungen, welche keine Elemente eben so wenig hervorbringen, als aufheben, sondern dieselben immer voraussetzen und zurücklassen, weder vermehrt noch vermindert werden können. Den *Atomen* kömmt daher weder Entstehen noch Vergehen zu; sie sind das *Nichtentstandene*, woraus alles Entstandene entstanden ist.

Aber freylich sind diese Atome so ferne keine Objekte sinnlicher Vorstellungen, in wieferne wir durch keine weder natürliche noch künstliche Erfahrung zur Empfindung und Anschauung derselben gelangen können. Wir gelangen zum reinen Bewuſstseyn derselben *nur* durch Vernunftschlüsse; weil wir durch unsre sinnlichen Werkzeuge, die selbst *körperlich* und folglich selbst aus den Substanzen zusammengesetzt sind, immer nur Zusammensetzungen aus den Ursubstanzen und ihren Urkräften, folglich nie diese Ursubstanzen und Urkräfte selbst wahrzunehmen vermögen.

Dieses ist denn auch die Ursache, warum wir bisher nicht begreifen konnten und vielleicht nie begreifen

greifen werden, *auf welche Art und Weise* die *organische* sowohl als die *vorstellende* Kraft in den materiellen Ursubstanzen gegründet sind, indem sich das *Wachsen* und das *Vorstellen* freylich nicht aus dem bloſsen *mechanischen* das heiſst durch Figur und Bewegung allein begreifen läſst. Allein so wenig man die *Chemischen* Erscheinungen, darum weil sie sich nicht bloſs *mechanisch* erklären lassen, der Materie abspricht, so wenig kann man aus demselben Grunde läugnen, daſs die Erscheinungen der Organisation und der vorstellenden Kraft zum Theil in dem Urwesen gewisser Atomen und ihrer Zusammensetzung gegründet sind; da wir diese Urwesen nicht kennen, und in der Kenntniſs ihrer Zusammensetzungen unendlicher Fortschritte fähig sind.

Alle Substanzen, die wir aus der äuſseren *Erfahrung* kennen, sind *materiell.* Wir würden daher, wenn wir bloſs auf die äuſsere Erfahrung eingeschränkt wären, keinen Augenblick anstehen, das Wesen einer Substanz überhaupt in der *Materialität* bestehen zu lassen. Allein die *vorstellenden* Substanzen sind als vorstellende, kein möglicher Gegenstand äuſserer Erfahrung, unsre ursprünglichen Begriffe von dem Vorstellen sind lediglich aus der *inneren* Erfahrung geschöpft, und das Urbild, von welchem wir den Begriff eines vorstellenden Dinges herholen, ist für uns nur in unsrem Selbstbewuſstseyn da. Aber auch die innere Erfahrung hat uns nur das *Vorstellen,* keineswegs aber die *Substanz,* welche vorstellt, aufzuweisen, und das *Ich* kömmt selbst im Selbstbewuſstseyn unter keinem anderen Prädikate als dem des *Vorstellenden, Erkennenden, Begehrenden, Denkenden,* u. s. w. vor. Jeder *konkrete* und anschauliche Begriff von

derjenigen Masse, welche die Substanz der Seele ausmacht, ist unmöglich; nicht, weil diese Substanz keine Masse hat, und haben kann; sondern, weil die vorstellende Substanz sich selber — so wenig als unser Auge — anzuschauen vermag. Von der Substanzialität der Seele an sich und abgesehen von dem Prädikate des Vorstellenden ist daher nur ein *abstrakter* und *raisonnirter* Begriff möglich.

Wenn zum Bewufstseyn Vorstellen, Denken, Raisonniren u. s. w., Einheit des *Ichs*, Identität und Einfachheit des Subjektes, die mit dem Unausgedehntseyn der Substanz nicht zu verwechseln ist, erfordert wird, so wird in demselben Subjekte zu allen jenen Zuständen nicht weniger auch *Ausdehnung* vorausgesetzt, indem sich bey demjenigen *Verbinden* mehrerer Eindrücke und dem Vergleichen mehrerer Gedanken unter einander, worin je Operationen der Seele bestehen, jene *Eindrücke* und Gedanken in dem vorstellenden Subjekte *zugleich* und *aufser einander* neben einander, folglich im Subjekte, in wieferne dasselbe einen Theil des Raumes erfüllt, d. h. ausgedehnt ist, befinden müssen.

Vierter Abschnitt.

Die Pantheistische Schule

(spricht:)

Die ganze Geschichte der Metaphysik oder der *Wissenschaft des Uebersinnlichen*, zerfällt in *drey* Hauptepoken, von denen die *erste* den Namen *Xenophanes*, die *zweite* — *Spinoza*, und die *dritte* — *Kant* an der Stirne führt. Das Hauptverdienst der

Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie ist, die letzte Hauptepoke näher und schneller herbeygeführt zu haben, und die Fortschritte, welche die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff gethan hat, haben dieselbe an das Ziel ihrer Vollendung gebracht.

Durch *Xenophanes* begann das Geschäft der philosophirenden, d. h. reine Wahrheit suchenden Vernunft, die sich, nach mancherley Versuchen und Vorarbeiten der Vorgänger jenes Selbstdenkers, endlich in seiner Person zuerst von dem gemeinen, an die Sinne gebundenen Verstand loswand, und der Vorstellungsart desselben ihre eigenthümliche, wesentlich verschiedene Denkart entgegen stellte.

Xenophanes suchte reine Wahrheit und fand — *Gott*, in welchem sich allein reine Wahrheit denken läſst, und den er der Erste als das Objekt bloſser Vernunft von der *Welt*, als dem Inbegriffe der Objekte des auf das Zeugniſs der Sinne beschränkten Verstandes, in welchem nur Schein der Wahrheit, Abglanz der Gottheit enthalten seyn kann, unterschied.

Es sonderte das der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, an bloſse Zeit gebundene, flieſsende, scheinbare, bloſs relative Seyn — eigentlich ein *ewiges Werden* — von dem durch reine Vernunft allein vorstellbaren, an keine Zeit gebundenen, bleibenden, reellen, absoluten Seyn — dem eigentlichen Subsistiren und ewigen Seyn ab; und zeigte, daſs diesem Nothwendigkeit, Unendlichkeit und wesentliche Einheit, jenem aber allein Zufälligkeit, Entstehen und Vergehen, Endlichkeit und Vielheit zukommen könne.

In der rohen Hauptidee des Xenophanes, die von seinen weniger scharfsinnigen Nachfolgern vielmehr verkünstelt, als weiter ausgebildet wurde, ist nur der

Unterschied, aber durchaus *kein Zusammenhang* zwischen dem Ausſpruche der philosophirenden Vernunft — die nur eine Einzige und unendliche — und dem Ausſpruche des gemeinen Verstandes, der viele und endliche Substanzen anerkennt, sichtbar. Dieser Unterschied, bey dem man keinen Zusammenhang noch ahndete, erzeugte den schneidenden *Widerspruch* zwischen jenen beyden dem menschlichen Geiste gleich nothwendigen Vorstellungsarten, der mehr oder weniger ausdrücklich allem *metaphysischen Skepticismus* zum Grunde liegt und welcher bis zu den Zeiten des Sokrates immer weiter getrieben wurde, den *Sophisten* eine sehr gegründete Veranlassung zu der Meinung gab, daſs sich von jeder Behauptung der Satz und Gegensatz durchsetzen lieſse, und der endlich die Hauptursache des schlimmen Zustandes war, in welchem Sokrates die Philosophie angetroffen hat.

Der erste rohe Versuch einer Ausführung zwischen dem gemeinen Verstande und der philosophirenden Vernunft war die bloſse Folge von der auſserordentlichen Gesundheit des Verstandes in *diesem Weisen.* Jene Aussöhnung bestand in einer gegenseitigen *Annäherung* zwischen den beyden entgegengesetzten Vorstellungsarten, wobey Sokrates mehr für den gemeinen Verstand als für die philosophirende Vernunft, seine *Schule* aber mehr für diese als für jenen die ersten Schritte gethan hat. Die *Fortsetzung* dieses Versuches durch die aus der Sokratischen hervorgegangenen Schulen macht die ganze Geschichte der Philosophie, in ihrem goldenen Zeitalter in Griechenland aus.

Plato suchte die Ueberzeugung der philosophirenden Vernunft von der Einheit und Ewigkeit der ei-

gentlichen Substanz mit der Ueberzeugung des gemeinen Verstandes von dem Daseyn der entstandenen und materiellen Substanzen dadurch zu *vereinigen*, daſs er den letzteren den Rang der Substanzialität, den er der *bloſsen Materie* gänzlich absprach, nur darum und in so ferne einräumte, weil und in wieferne ihre *Formen*, durch welche sie allein *bestimmte* Gegenstände ausmachten, und die allein das Bleibende und Gesetzliche wodurch die Veränderlichkeit der Materie beschränkt wurde, seyn könnten, nichts als die *Nachbilder* der *Ideen* Gottes wären, und daher das Gepräge der Urbilder, folglich auch den Charakter des *Ewigen* und *Bleibenden* in so ferne an sich trügen.

Aristoteles hingegen lieſs die Welt, oder den Inbegriff der endlichen Substanzen durch die Gottheit oder die unendliche einzige Substanz von Ewigkeit her erschaffen seyn, und räumte dadurch den vielen und endlichen Dingen zwar einerseits den *äuſseren* Charakter der *Beharrlichkeit* ein, den der gemeine Verstand für sie fordert, ohne ihnen jedoch den *inneren* Charakter der *Selbstständigkeit* beyzulegen, den die philosophirende Vernunft ausſchlieſsend einem einzigen und unendlichen Dinge zuerkennt.

Epikur versuchte beyde Vorstellungsarten durch die *Leukippische* und *Demokritische* Lehre von den *ewigen Atomen* zu vereinigen, in welcher dem gemeinen Verstande die Vielheit der endlichen Substanzen, aber nur unter dem Charakter der *Nichtentstandenen* — und der philosophirenden Vernunft die *Einheit* der Substanzialität, aber keine *individuelle*, sondern nur eine *specifische Einheit* zugestanden wird.

Während dieser Beschäftigungen der griechischen Selbstdenker mit der Metaphysik bestand der *Skepti-*

cismus in der Wahrnehmung des durch jeden Versuch noch nicht völlig aufgehobenen Widerstreites zwischen den Ausſprüchen der philosophirenden Vernunft und des gemeinen Verstandes, und der *Dogmatismus* in der Ueberzeugung, denselben bereits aufgehoben zu haben. Jeder dogmatische Versuch, durch den man diese Aufgabe gelöset zu haben glaubte, veranlaſste einen neuen Skeptischen, der in der gegebenen Auflösung das wirkliche Vorhandenseyn des Widerstreites, den man aufgehoben zu haben wähnte, sichtbar machte. Dieser Wettkampf würde wahrscheinlich schon unter den Griechen diejenige genauere und bestimmtere Festsetzung der ganzen Aufgabe, die zur einzig möglichen Auflösung vorausgesetzt wird, herbeygeführt haben, wenn er nicht durch den bald nach dem Untergang der griechischen Freyheit erfolgten Stillstand sowohl des gemeinen und gesunden Verstandes als der philosophirenden Vernunft auf so lange Zeit unterbrochen worden wäre.

Durch die Ungesundheit des gemeinen Verstandes, und den *Synkretismus* der philosophirenden Vernunft in den Zeiten des *Neoplatonismus*, und durch die Sklavendienste, welche die Denkkräfte dem Kirchenglauben in den Zeiten des *Skolasticismus* zu leisten hatten, wurden sowohl die gesunden Begriffe des gemeinen Verstandes, als die reinen Ideen der philosophirenden Vernunft, und jedes Verhältniſs zwischen beyden, gänzlich aus den Augen verlohren.

Die *Palingenesie* der Wissenschaften im Occidente ging von der Wiederherstellung der Gesundheit des gemeinen Verstandes, durch den auflebenden Geschmack an den schönen Kunstwerken und durch das Studium der griechischen und römischen Classiker aus,

und die *Metaphysik* des *Deskartes*, dieser vorläufige Versuch, durch welchen die Fortsetzung der alten Beschäftigungen der Griechen mit der Metaphysik vielmehr eingeleitet als angefangen wurde, ist nichts weiter als die Aufstellung und Darstellung der Aussprüche des gemeinen und gesunden Verstandes unter der äusseren Einkleidung und in der Sprache der philosophirenden Vernunft. Die das Zeugniss jenes Verstandes als ausgemacht annehmende, und in so ferne sich selbst widersprechende philosophirende Vernunft kann kein anderes System aufstellen, als das *dualistische*, in welchem die Substanzialität vieler und veränderlicher Dinge als ausgemacht vorausgesetzt, *zwey* wesentlich verschiedene Arten von Substanzen ausgedehnte Bewegliche und unausgedehnte Vorstellende behauptet, und von der einzigen unendlichen Substanz, oder der Gottheit, abgesondert gedacht werden müssen.

Der einzig möglichen Metaphysik des gemeinen, die philosophirende Vernunft unterjochenden Verstandes stellte *Spinoza* die einzig mögliche Metaphysik der philosophirenden und dem gemeinen Verstande widersprechenden Vernunft wieder entgegen, die in wie ferne sie in jedem Punkte das Gegentheil von jener ist, nach der Aufstellung derselben durch Deskartes um so leichter zu finden war, da sie im wesentlichen schon durch Xenophanes entdeckt war. *Spinoza* setzte die absolute Substanz der reinen Vernunft an die Stelle der relativen Substanzialität des gemeinen Verstandes, verdrängte durch die Einheit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit von jener die Vielheit, Endlichkeit und Veränderlichkeit von diesem als Merkmale, welche mit dem reinen und bestimm-

ten Begriffe der eigentlichen Substanzialität sich durchaus nicht vertragen. In der That fordert der gemeine Verstand, um einem Dinge das Prädikat *Substanz* beyzulegen, nichts weiter, als daſs dasselbe als *beharrlich wahrgenommen* werde. Damit kann sich die philosophirende Vernunft nicht begnügen. Sie weiſs, daſs die bloſs wahrgenommene Beharrlichkeit betrüglich ist, indem jede Veränderung in einem gewissen Grade von Geschwindigkeit und Langsamkeit gar nicht wahrgenommen, und das Veränderte eben darum als beharrlich erscheint. Für sie ist also nur dasjenige *Substanz*, was nicht nur etwa als unveränderlich wahrgenommen wird, sondern was sich nur als unveränderlich *denken* läſst, ein *bestehendes*, alles Entstehen und Vergehen ausſchlieſsendes *Seyn* hat. Daſs der Grundcharakter dieses *bestehenden Seyns* nur die *absolute* und *reelle Nothwendigkeit* seyn, und eben darum nur einem *Einzigen* Dinge zukommen könne, daſs ein zufälliges, entstehendes und vergehendes Ding kein für sich bestehendes Seyn habe, und eben darum jede sogenannte endliche Substanz sich nur als ein Accidenz der einzigen Unendlichen denken lasse, daſs die zwey verschiedenen wesentlichen Charaktere der durch äuſsere und durch innere Erfahrung sich ankündigenden endlichen Dinge die *Ausdehnung* und die *Denkkraft* die Attribute der einzigen und unendlichen Substanz ausmachen — diese und die übrigen Lehrsätze des Spinozistischen Systemes ergeben sich unvermeidlich aus dem völlig entwickelten und gereinigten Begriff von absoluter Substanz, und erheben das alte Pantheistische System zu einer Vollkommenheit, die den Fortschritten sowohl der philosophirenden Vernunft in den griechischen Schulen als des gesunden

Verstandes in der Lehre des Deskartes und dem philosophischen Genie seines Wiederherstellers würdig ist.

Von nun an konnten die Fortschritte der philosophirenden Vernunft in der Metaphysik wieder in nichts anderem bestehen, als in den erneuerten Versuchen, Philosophie und Gemeinsinn mit einander auszusöhnen. Diese Versuche wurden um so unvermeidlicher, da die beyden Vorstellungsarten sich in dem Verhältnisse schärfer und durchgängiger widersprechen, je reiner und bestimmter sie aufgestellt sind, und je gründlicher sie ihre Ueberzeugungen gegen einander durchsetzen. Dem gelingenden Versuche mufsten natürlicher Weise einige mifslungene vorhergehen. Es sind diese die Materialistischen und Idealistischen Systeme, welche unter sich gemein haben, dafs sie die philosophirende Vernunft und den gemeinen aber gesunden Verstand zugleich zu befriedigen suchen, indem sie zwar viele Substanzen, aber alle nur von einer *einzigen Art*, und in soferne nur ein einziges entweder materielles oder unmaterielles Wesen behaupten, uneingedenk dafs die philosophirende Vernunft für den Charakter der für sie ausgemachten absoluten Substanz Einheit des *reellen* Wesens fordern müsse, und sich mit der blofsen Einheit des *logischen Wesens* unmöglich begnügen könne.

Der Versuch, dem die wirkliche Aussöhnung zwischen Philosophie und Gemeinsinn gelingen sollte, mufste keineswegs die eigenthümliche Vorstellungsart weder des Einen noch des Andern, weder ganz noch auch zum Theile aufheben oder einschränken, sondern vielmehr beyde in ihrem ganzen Inhalt und Umfang bestätigen, nicht etwa beyden einen Vergleich durch Annäherung und gegenseitiges Nachgeben aufdringen,

sondern beyden ihre vollen Ansprüche zusichern. Er mufste daher zeigen, dafs und warum beyde das Objekt der Metaphysik, die Substanzialität, auf eine entgegengesetzte Weise denken *müssen*, und dafs und warum sich beyde Vorstellungsarten in dem menschlichen Geiste nebeneinander vertragen. Dieses hat *Kants Kritik der reinen Vernunft* wirklich geleistet; indem sie die Art und Weise, wie einerseits die reine Vernunft, andererseits der gemeine Verstand sich die Substanzialität vorstellen *müssen*, durch eine neue und vollendete Zergliederung des Erkenntnifsvermögens aus der Natur desselben entwickelt und gerechtfertiget hat.

Durch die in jenem Werke enthaltenen Untersuchungen ist es nunmehr erwiesen, dafs die Prädikate der *numarischen* Quantität, *der limitirten Qualität*, der *relativen und endlichen Subsistenz*, und der *zufälligen Existenz* einzig und allein den *Erscheinungen* zukommen können, dafs sie demjenigen, was den Erscheinungen *zum Grunde liegt*, und was lediglich durch *reine Vernunft* vorstellbar ist, schlechterdings abgesprochen werden müssen, und dafs dieses Objekt der reinen Vernunft eben darum nur als ein *einziges, unendliches, absolut-subsistirendes* und *nothwendiges Ding* gedacht werden könne. Man weifs nun, dafs *Verstand* und *Vernunft* zwey wesentlich verschiedene Vermögen der Denkkraft sind, von denen das Eine an die Sinnlichkeit gebunden und nur in und mit der Erfahrung geschäftig, die *gemeine* — das Andere aber von der Sinnlichkeit völlig unabhängig, und über alle Erfahrung erhaben, die reine *philosophische Erkenntnifs* erzeugt — die Eine das Sinnliche unter dem Charakter des Relativen und Bedingten, die Andere das Uebersinnliche unter dem Charakter

des Absoluten und Unbedingten zum Bewuſstseyn bringt, die Eine auf das Aeuſsere eingeschränkt ist, die Andre allein ins *Innere* eindringt.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des Pantheismus überhaupt ist indessen nur als Versuch einer Probe von der einstweiligen gröſseren Reinheit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systemes durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Der Charakter der relativen und bedingten Subsistenz ist Zufälligkeit — der absoluten und unbedingten aber — *Nothwendigkeit des Seyns.* Das zufällige und eben darum veränderliche Seyn läſst sich auf vielerley Arten; das nothwendige und eben darum unveränderliche Seyn aber — nur auf eine einzige Art denken; daher kann es zwar viele relative und uneigentliche, aber nur einzige absolute und eigentliche Substanz geben.

Jede der vielen uneigentlichen Substanzen läſst sich nur als ein endliches, die einzige eigentliche Substanz läſst sich nur als ein unendliches Ding denken; und die uneigentliche Substanz kann, indem sie *veränderlich* ist, nur den *Schein* der eigentlichen Substanzialität, die unveränderlich ist, an sich haben.

Accidenzen, deren Veränderungen nicht wahrgenommen werden, erhalten dadurch den Schein der Substanzialität, und so nehmen auch bloſse Accidenzen in unsern Vorstellungen den Rang der Substanzen an, der ihnen *an sich* keineswegs zukömmt. Die relativen Substanzen haben daher *nur* in den an die Sinnlichkeit gebundenen Begriffen des Verstandes Substanzialität, und sind in dem Dinge an sich nur bloſse *Accidenzen*.

Eine relative Substanz ist nur ein subsistirendes Ding in der Vorstellung, und widerspricht sich selbst,

so bald man sie als *Ding an sich* zu denken versucht; denn in diesem Begriffe mufste das Veränderliche als Unveränderlich, das Zufällige als Nothwendig, das Bedingte als Unbedingt gedacht werden.

Gesetzt aber auch, eine *zufällige Substanz*, als *Ding an sich* gedacht, wäre nichts widersprechendes, und man hätte wirklich einen Begriff von einer solchen Substanz. Woher wüfste man: dafs dieser Begriff kein leerer sey, dafs er ein reelles Objekt habe, und dafs es wirklich aufser unsren Vorstellungen vorhandene *zufällige* Substanzen gebe. Die Vertheidiger solcher Substanzen wissen keinen andern Grund anzugeben, als die vermeinte Thatsache, *dafs es endliche Substanzen gebe.* Allein wir wollen diese Thatsache näher ins Auge fassen.

Die Endlichkeit der Substanzen müfste in den *Schranken* bestehen, welche dieselben im Raume und in der Zeit hätten, und die wirkliche Endlichkeit müfste sich durch die *Wahrnehmung* dieser Schranken ankündigen, welche in dem *Anfange*, dem *Ende*, dem *Grade* und der *Figur*, als den eigentlichen Merkmalen der Endlichkeit bestehen müfsten.

Allein wer hat den Anfang und das Ende einer Substanz je wahrgenommen und wer kann sie wahrnehmen? Alle Veränderung in Raum und Zeit ist *Bewegung*, und setzt schon das *Bewegliche* voraus, ohne es hervorbringen zu können. Alles Entstehen und Vergehen besteht nur in der Verbindung und Trennung von etwas schon vorhandenem, aus der Veränderung in der Composition, Struktur, Textur, und geht folglich nur in lauter Accidenzen vor, bey deren Wechsel das Zusammensetzende, das nicht selbst wieder zusammengesetzt ist, das eigentlich Substanzielle

beharrt, und weder Vermehrung noch Verminderung, weder Entstehen noch Vergehen denken läſst.

Grade sind die Schranken der Qualität, und lassen sich nur an demjenigen wahrnehmen, was sich an den Objekten durch Empfindung ankündigen kann. Alles was an den Dingen Grade zuläſst, ist eben darum veränderlich, und kann nur in dem Veränderlichen, in wieferne es veränderlich ist, in der relativen, nie in der absoluten Substanz gedacht werden. Die eigentliche Substanzialität läſst keine Grade zu.

Figur ist Beschränkung der Ausdehnung, und läſst sich nur an demjenigen, was an einem Objekte dem äuſseren Sinne anschaulich ist, wahrnehmen. Die Figur ist etwas bloſs *äuſserliches*, setzt *Zusammensetzung* voraus, läſst sich nicht als unveränderlich denken und wird auch selbst durch das Zeugniſs der Erfahrung an den festesten Körpern (z. B. an der Substanz des Diamanten, die durch Brennspiegel unauflösbar ist) veränderlich befunden. Die absolute oder eigentliche Substanz läſst keine *Figur* zu.

Die *Zahl* oder die numarische d. h. durch Einheit, Vielheit, und beschränkte Allheit bestimmbare *Quantität* kömmt nur den relativen Substanzen zu, d. h. den Dingen, in wieferne sie durch äuſsere Empfindung und sinnliche Anschauung vorstellbar sind. Der Körper hat nur in so ferne numarische Einheit, als er nicht in viele Theile aufgelöset wird, deren Vielheit sich durch Zusammensetzung wieder in die Einheit verliert. Nur das Veränderliche, als veränderlich, läſst sich durch Messen und Zählen bestimmen. Die eigentliche Substanzialität läſst keine *numarische Gröſse* zu.

Anfang, Ende, Grad, Figur, Zahl, mit einem Worte, alle die Merkmale, durch welche und in welchen sich der Charakter der Endlichkeit und Zufälligkeit ankündiget, betreffen also nur dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen werden kann, nicht das, was durch reine Vernunft gedacht werden muſs, sie kommen also nur der Substanz zu, wie sie durch sinnliche Merkmale *erscheint*, nicht wie sie im Auge der Vernunft als *Ding an sich* befunden wird, in der That also nur den sinnlich vorgestellten Substanzen, welche durch die reine, wahre, Vorstellung der Vernunft nur bloſse Accidenzen der eigentlichen Substanzialität des Dinges an sich sind, die weder Anfang noch Ende, weder Grad noch Figur, weder Zahl noch Maaſs haben kann, sondern in jeder Rücksicht unendlich, und eben darum in dem Sinne *einzig* ist, in welchem die Unendlichheit, der alle numarische Quantität widerspricht — *einzig* seyn kann.

Allein unter den relativen Substanzen giebt es eine wesentliche Verschiedenheit zwischen den *körperlichen* nämlich und den *Vorstellenden*, von denen die Einen die *Ausdehnung*, die andere die *vorstellende Kraft* zum Wesen haben.

Die ausdedehnten relativen Substanzen haben gemeinschaftlich Ein und eben dasselbe *reelle Wesen*, und sind in ihrer Vielheit und Verschiedenheit nichts als Modifikationen einer unendlichen und absolut einzigen *Ausdehnung*. Die Ausdehnung in dem Einen Körper ist von der Ausdehnung im Andern nur durch Gröſse, Figur, Lage, u. s. w. durch lauter *Zufälligkeiten* verschieden, von denen gänzlich abstrahirt werden muſs, wenn von dem *reellen Wesen* die Rede ist.

Die *vorstellenden* relativen Substanzen haben gemeinschaftlich Ein und eben dasselbe *reelle Wesen*, und sind in ihrer Vielheit und Verschiedenheit nichts als Modifikationen einer unendlichen und absolut-einzigen vorstellenden Kraft. Denn diese Kraft in der Einen Seele ist von dieser Kraft in der Anderen Seele nur durch Grad, Cultur, u. s. w. durch lauter *Zufälligkeiten* verschieden, von denen gänzlich abstrahirt werden muſs, wenn von dem *reellen Wesen* die Rede ist.

Dasjenige, wodurch die vielen und verschiedenen ausgedehnten und vorstellenden Substanzen viele verschiedene, und eben darum auch *Endliche* sind, besteht aus den mannichfaltigen *Determinationen* (*Beschränkungen*) *der Realität*, während das *Positive* und bloſs reelle, das ihnen zum Grunde liegt, eben darum die unbeschränkte und einzige in Ausdehnung und vorstellender Kraft bestehende Realität seyn muſs.

Die unendliche *Ausdehnung* ist von der unendlichen *vorstellenden Kraft* nur in so ferne verschieden, in wie ferne beyde verschiedene Prädikate eben desselben Subjektes, Eigenschaften, Attribute der unendlichen Substanz sind, die zwar an der Ausdehnung eine andere Eigenschaft als an der vorstellenden Kraft besitzt, aber nur Ein und eben dasselbe *nothwendige Seyn* zum Wesen hat.

Der Inbegriff aller relativen Substanzen, d. h. aller endlichen, ausgedehnten im unendlichen Raume, und aller endlichen vorstellenden in der unendlichen Zeit enthaltenen Dinge, oder die *Welt*, besteht also aus bloſsen *Accidenzen* und ist daher von *Gott*, oder der unendlichen Substanz keineswegs als *Wirkung* von

der *Ursache*, sondern nur wie die *Accidenzen* von ihrer *Substanz* zu unterscheiden.

Gott und die Welt machen daher nur eine *einzige Natur* aus, wenn man unter *Natur* die Substanzialität versteht, und Gott und die Welt, oder die Substanz mit dem *ganzen Inbegriff* ihrer Accidenzen sind gleich ewig. Die *Natura Naturans* war nie ohne *Natura Naturata*, die Eine im *ewigen Seyn*, die andere im *ewigen Werden* begriffen.

Fünfter Abschnitt.

Die Dualistische Schule

(spricht:)

Es würde unbegreiflich seyn, wie die philosophirende Vernunft in so manchen ihrer vorzüglichsten Repräsentaten den durch *Deskartes* eingeschlagenen Weg der gründlichen und gesunden Metaphysik wieder verlassen, und sich in die Abwege der Idealisten, Materialisten und Pantheisten verlieren konnte, wenn sich nicht in den von dem grofsen Stifter des *Dualismus* aufgestellten leitenden Principien diejenigen Unbestimmtheiten und Unrichtigkeiten aufweisen liefsen, durch welche jene Verirrungen unvermeidlich veranlasset wurden, und welche ohne dieselben nie entdeckt und zum Vortheil des einzig wahren Lehrgebäudes der Metaphysik aufgehoben worden wären.

Deskartes erklärte (Principia Philofophiae P. I. §. 51. et feq.) die *Substanz* für dasjenige existirende Ding, welches, um da zu seyn, keines Andern bedarf. Er lehrte: „die Substanz, welche schlechterdings kein anderes Ding zu ihrem Daseyn vorausfetze, könne nur

eine

eine einzige seyn, nämlich Gott; alle andern ließen sich nur durch Gottes Mitwirkung (solo Dei concursu) als existirend denken; und daher käme ihnen die Benennung *Substanz, nicht in demselben Sinne*, wie Gott zu" — „Die Substanz kündige sich nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch ihre *Attribute* oder *unveränderliche* Beschaffenheiten an. Jede Substanz habe ein gewisses Hauptmerkmal, welches ihre Natur und ihr Wesen ausmache, und auf welches sich alle ihre übrigen Merkmale bezögen; dieses sey für die Körper die Ausdehnung nach ihren drey Dimensionen, für die Seelen — die vorstellende Kraft. Es gebe also zwey *Arten* von endlichen Substanzen — *Körper* und *Geister*, und ein einziges unendliches *Individuum* — *Gott*."

Aus diesen Prämissen schloß *Spinoza*, daß der Name *Substanz* den endlichen Dingen nur *uneigentlich* zukommen könne, und daß diese Dinge eben darum, weil sie kein unveränderliches, unabhängiges, nothwendiges Seyn hätten, keineswegs als *selbstständige* Dinge, folglich nur als eigentliche Accidenzen der einzigen eigentlichen Substanz sich denken ließen.

Aus den Prämissen des Deskartes schlossen die *Materialisten*, daß die wesentliche Verschiedenheit zwischen *Vorstellen* und *Bewegen* nur zwey verschiedene *Attribute*, nicht zwey verschiedene *Arten* der Substanzen bewiesen, und daß sich daraus, daß die Vorstellung aus der Ausdehnung nicht begreiflich sey, keineswegs schließen lasse, daß in einem ausgedehnten Dinge *neben* der Ausdehnung und Bewegung nicht auch noch vorstellende Kraft vorhanden seyn könne, die nur dann der Ausdehnung und Bewegung widerspricht, wenn man sie aus denselben ableiten will.

Aus den Prämissen des Deskartes schlossen die *Idealisten*, daſs da die Körper in unsrem Bewuſstseyn (das uns allein das Daseyn derselben anzunehmen berechtige) nur in der Vorstellung und durch die Vorstellung vorhanden wären, und da ein gänzliches Unvermögen ihren Zustand selbst zu verändern, zum Wesen der Körper gehöre, der Rang der Substanz, der, nur den in unsrem Bewuſstseyn als selbstständig vorkommenden und ihre Selbstständigkeit durch Selbstthätigkeit beweisenden Dingen zukommen könne, den Körpern abgesprochen werden müsse, die daher nur als äuſsere Erscheinungen die Ausdehnung zu ihren Wesen hätten, welche den eigentlichen Substanzen in den Dingen an sich widerspreche.

Da aus diesen drey Systemen das *Idealistische* allein, neben den moralischen und religiösen Ueberzeugungen ohne Inkonsequenz bestehen kann, und da die *Monadologie*, d. h. der *Leibnitzische* Idealismus dadurch, daſs er die Realität der Körperwelt nicht schlechterdings aufhebt, sich ungleich weniger als der *Berkeleysche* von der Vorstellungsart des gemeinen und gesunden Verstandes entfernt, so ist es begreiflich genug, wie und warum der Leibnitzianismus auf den Cathedern und in den Lehrbüchern der Schulen und der Universitäten die Oberhand gewann. Allein sehr bald wurde der Hauptsatz des Idealismus: daſs jede Substanz nur als vorstellende Kraft sich denken lieſse, — und der charakteristische Hauptsatz des Leibnitzischen: daſs auch die Elemente der Körper nichts als vorstellende Kräfte seyen, von den Leibnitzianern selber aufgegeben, anfangs stillschweigend, nachmals ausdrücklich; und der sogenannte *Eklekticismus*, der in der Folge an die Stelle der allmählich ausartenden

Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie trat, gab den Elementen der Körper auch ihre Ausdehnung wieder, lehrte und demonstrirte durch Geometrie die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, und behauptete, das Geheimniſs gefunden zu haben, die *Newtonsche* Theorie der *Körper* mit der *Leibnitzischen* der *Geister* zu vereinigen.

Allein die wichtige Entdeckung dieses Geheimnisses, durch welches der *Dualismus* des Deskartes auf durchgängig bestimmte Principien zurückgeführt, und im Kurzen als das einzig wahre System metaphysischer Wissenschaft gegen alle übrigen älteren und neueren Versuche geltend gemacht werden sollte, war den Untersuchungen aufbehalten, die durch *Kants Kritik der reinen Vernunft eingeleitet* sind.

Man weiſs nun durch dieselben bestimmter als vormals: *wie* man sich den von allen überflüssigen Merkmalen gereinigten, und genau entwickelten Begriff von der *Substanz überhaupt* denken müsse; nämlich keineswegs als ein Ding, das seine Existenz keinem Andern verdankt, sondern als ein *reelles Subjekt, das sich nicht als das Prädikat eines andern Subjektes denken läſst.* Es springt daher von selbst in die Augen, daſs Spinoza nur durch Erschleichung das Merkmal der *Nothwendigkeit* in den Begriff der eigentlichen *Substanzialität überhaupt* aufgenommen habe, das nur in den Begriff einer *besondern* Substanz gehört.

Man weiſs nun bestimmter als vormals, daſs und warum die Denkkraft kein *Subjekt* anders als durch seine Prädikate sich verständlich machen, und folglich das *Wesen* eines Dinges nicht aus dem reinen bloſsen Begriff von der Substanz überhaupt begreiflich sey,

sondern der Begriff der einem Dinge *eigenthümlichen* Substanz nur aus dem Wesen, (oder den einem Subjekte unveränderlich zukommenden Prädikaten, die dieses Wesen ausmachen) abgeleitet werden könne. Es leuchtet dadurch von selbst ein, daſs das Wesen einer *Substanz überhaupt* weder ausſchlieſsend in einer unerschaffenen noch in einer erschaffenen Existenz, und das Wesen einer endlichen Substanz weder ausschlieſsend in der Ausdehnung noch in der vorstellenden Kraft bestehe, sondern, daſs sich *Eine* unerschaffene Substanz und *mehrere* erschaffene, und sowohl *ausgedehnte körperliche* als *unausgedehnte vorstellende* Substanzen, deren Daseyn und Unterschied durch äuſsere und innere Erfahrung bezeugt wird, gar wohl denken lassen.

Man weiſs nun bestimmter als vormals, daſs und warum die *Gegenstände des äuſseren Sinnes* sich in Rücksicht auf ihre *Beschaffenheiten* nur unter den Charakter des *erfüllten Raumes*, in Rücksicht auf ihre *Wirklichkeit* aber nur durch ihr *Wirken* im Raume folglich nur durch Bewegung anzukündigen vermögen, daſs sich also das Wesen dieser Gegenstände nur durch Ausdehnung und Beweglichkeit denken lasse — daſs sich hingegen das vorstellende Ding nur in dem *inneren* Sinne und durch denselben folglich durchaus nicht als den Raum erfüllend und durch Bewegung anzukündigen vermöge, und daher das Wesen der vorstellenden Dinge nur als unausgedehnt und in der von aller Bewegung verschiedenen vorstellenden Kraft bestehend denken lasse. Man weiſs daher auch bestimmter, warum zwey wesentlich verschiedene Arten von Substanzen angenommen werden müssen, die, so weit unser Vermögen sie zu erkennen reicht, durch-

aus durch einander entgegengesetzte Prädikate gedacht werden, und da der Unterschied der Subjekte nur in den Prädikaten besteht, als einander entgegengesetzte Substanzen erkannt werden müssen, während ihnen, in wieferne sie aufser der Sphäre unsres Erkenntnifsvermögens vorhanden sind, gar keine Prädikate beygelegt, folglich Ausdehnung und Nichtausdehnung, Einerleyheit und Verschiedenheit weder eingeräumt noch abgesprochen werden können.

Und so erfüllt die philosophirende Vernunft den Beruf, auf den sie sich einschränken mufs, und welcher darin besteht, dafs sie die Denkbarkeit, die von allem Widerspruche freye Möglichkeit der zwey Arten von Substanzen darthut, die der gemeine und gesunde Verstand als *Fakta* aufstellt.

Folgende Darstellung der Hauptmomeute des *Dualismus* ist indessen nur als Versuch einer Probe von der einstweiligen gröfseren Reinheit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systemes durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Substanz überhaupt ist ein wirkliches und reelles Subjekt, das sich nicht als das Prädikat eines andern denken läfst, und sie ist *Ding an sich*, in wieferne sie unabhängig von unsrem Bewufstseyn und aufser der blofsen Vorstellung subsistirt.

Das schlechterdings bleibende und unveränderliche an einem Dinge an sich ist das *Wesen* desselben, oder dasjenige Merkmal, was den Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit aller übrigen enthält.

Es giebt zwey verschiedene Wesen, die sich in einem und demselben Subjekte gegenseitig ausschliefsen, und eben darum keineswegs wesentliche Stücke,

d. h. Theile von Einem und demselben Wesen seyn können. Es giebt daher zwey *Arten* von substanziellen Dingen an sich.

Das Wesen der Körper besteht in der Ausdehnung der an sich selbst ausgedehnten Dinge und ihrer Trägheitskraft (vis inertiae) d. h. der Kraft, den Zustand der Bewegung sowohl als der Ruhe so lange zu erhalten als eine Substanz nicht durch eine andere aus demselben verdrängt wird.

Das Wesen der Seelen besteht in der vorstellenden Kraft der an sich selbst unausgedehnten Dinge.

Die Thatsachen des *Vorstellens*, *Denkens* und *Wollens* lassen sich eben so wenig aus den mechanischen Gesetzen, als die Thatsachen, die durch Bewegung und Ruhe geschehen, aus den Gesetzen des Vorstellens, Denkens, Wollens — erklären.

Die *mechanischen* Gesetze setzen zur Möglichkeit der Veränderungen, die ihnen gemäfs geschehen, in den Dingen, in denen diese Veränderungen vorgehen, Ausdehnung und Trägheitskraft voraus.

Die Gesetze des Vorstellens, Denkens, Wollens setzen zur Möglichkeit der Handlungen und Zustände des Subjektes, die ihnen gemäfs Statt finden, in dem Subjekte, in welchem diese Handlungen und Zustände vorhanden sind, Einfachheit und Selbstthätigkeit voraus.

Die vorstellende Substanz kann nicht ausgedehnt, und die ausgedehnte kann nicht vorstellend seyn; beyde sind also von wesentlich verschiedener Art. Der objektive Grund der Vorstellung von Substanz ist daher in zweyerley Arten der Subsistenz der Dinge an sich enthalten, wovon die eine in dem beharrlichen *Erfüllen des Raumes*, die andere, im beharrlichen *Erfüllen der blofsen Zeit* besteht, die Eine den Sub-

jekten *äuſserer*, die andere den Subjekten *innerer* Veränderungen zum Grunde liegt.

Die materielle Substanz kann keineswegs von sich selbst und durch sich selbst wirken, vermag sich nicht zu den Veränderungen ihres Zustandes zu bestimmen, und wenn sie von auſsenher in Bewegung gesetzt und in Wirkſamkeit begriffen ist, wirkt sie nicht auf sich selbst, sondern nur auſser sich auf eine von ihr selbst verschiedene Substanz, die aber, um für ihre Einwirkung empfänglich zu seyn, ausgedehnt seyn muſs.

Die vorstellende Substanz wirkt durch sich selbst und von sich selbst, aber nichts als Vorstellung und durch Vorstellung, lauter Veränderungen, die nur *in*, nicht auſser der *Substanz* vorgehen, und diese kann als vorstellend nur auf sich selbst, nicht auſser sich, oder auf eine von ihr verschiedene Substanz ihre Thätigkeit äuſsern.

Die materiellen Substanzen können also keineswegs auf die vorstellenden und diese keineswegs auf jene wirken, und die *Gemeinschaft* zwischen *Seele* und *Leib* ist also nicht bloſs unbegreiflich, sondern als *Wechselwirkung*, d. h. auf *natürliche Weise* schlechterdings unmöglich.

Die harmonierenden Veränderungen in Seele und Leib, welche eine solche Gemeinschaft ankündigen, sind also keineswegs als wirkende, sondern nur als gelegenheitliche Wirkungen von einander denkbar, welche für eine *übernatürliche* Ursache — für die *Gottheit* — Veranlassungen sind, die körperlichen Veränderungen der vorstellenden Substanz zu *offenbaren*, und die Beschlüsse dieser Substanz in der Organisation *auszuführen*.

Sechster Abschnitt.

Die skeptische Schule

(spricht:)

Die Gründlichkeit und die Ausbreitung der Ueberzeugung: *daſs die Metaphysik unmöglich sey*, kann mit Recht als der Maaſsſtab der eigentlichen Fortschritte der philosophirenden Vernunft angesehen werden.

Der Skeptiker, oder was dasselbe heiſst, der ächte Philosoph, erweiset durch unwidersprechliche, aus der Natur des menschlichen Geistes selbst hergeholte Gründe, daſs die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit solchen Objekten, die nicht selbst wieder bloſse Vorstellungen wären, schlechterdings unerweislich sey und bleiben müsse; und er bezweifelt daher mit einem unauflöslichen Zweifel die *objektive*, das heiſst, diejenige Wahrheit, die durch jede Metaphysik als ausgemacht vorausgesetzt wird, und mit deren *Ausgemachtseyn* die Metaphysik überhaupt stehen oder fallen muſs.

Er weiſs, daſs die einzige Art von Wahrheit, welche die Probe der philosophirenden Vernunft aushält, in der Uebereinstimmung bloſser Vorstellungen unter einander selbst bestehe, und daſs sowohl die *logische* Wahrheit, oder die Uebereinstimmung der *Begriffe untereinander* selbst, als die *reelle*, oder die Uebereinstimmung der *Begriffe* mit den *Sensationen* oder *Empfindungen*, lediglich *subjektiv* sey.

Er weiſs, daſs die zu einer jeden Erkenntniſs gehörigen und dieselbe ausmachenden Vorstellungen nur von zwey Arten sind, *Sensationen* (Eindrücke oder Empfindungen) und *Begriffe*, von denen die Einen die *ursprünglichen*, die andren aus den ursprüngli-

chen *abgeleitete* Vorstellungen sind, daſs die Begriffe nur in so ferne nicht leer, sondern *reell-wahr* seyn können, in wie ferne ihnen Sensationen korrespondiren, daſs alle Begriffe, denen keine Sensationen entsprechen können, folglich alle Begriffe von *übersinnlichen* Gegenständen und Merkmalen, leer, und bey aller ihrer Denkbarkeit oder logischen Wahrheit, nur durch die im Dienste der Phantasie geschäftige Vernunft erzeugt, und ihre Objekte nichts als Gedankendinge (entia rationis) sind und seyn können.

Er weiſs, daſs die metaphysischen Notionen, da sie sich auf lauter übersinnliche aus keiner möglichen Sensation geschöpften Prädikate einschränken, eben darum nicht einmal subjektiv-reelle Wahrheit haben können, daſs die Prädikate: *Substanz, Ursache, Qualität, Nothwendigkeit* u. s. w. nur als *logische* Charaktere empfindbarer Objekte, nur in den konkreten sinnlichen Dingen etwas *Wirkliches* bedeuten, daſs sie, um irgend eine Realität zu erhalten, aufhören müssen, *metaphysisch* zu seyn, und daſs sie *abstrakt* gedacht, nichts als die *Aehnlichkeiten* zwischen mehreren Sensationen, oder vielmehr das Wort, das diese Aehnlichkeit (ein bloſses logisches Ding) ausdruckt, ausmachen.

Er weiſs, daſs nur in diesen Ueberzeugungen diejenige *reine* und eigentlich *philosophische* Wahrheit liegen könne, durch welche die *mündige* und sich selbst erkennende Vernunft die Gesundheit des gemeinen Verstandes unterstützet und vollendet; — daſs gleichwohl ein ganz ungewöhnlicher Grad von Gesundheit dieses Verstandes vorausgesetzt wird, um diese Wahrheiten fassen, und noch ein höherer, um die Folgen derselben, die freylich allen *herrschenden*

Vorstellungsarten widersprechen, ertragen zu können — daſs daher der ächte *Skepticismus* immer nur die *esoterische* Philosophie weniger *Weisen* bleiben müsse, während der *Dogmatismus*, welcher der Kränklichkeit und Kurzsichtigkeit des gemeinen Verstandes so angemessen ist, die Vorurtheile desselben unterstützt, und von ihnen dafür wieder unterstützt wird, und eben darum als *exeterische* Philosophie fortdauern wird. Er bescheidet sich indeſs gerne, daſs die Menschheit gegen die verderblichen Einflüsse dieser Afterphilosophie weit mehr durch die Uneinigkeit der in entgegengesetzte Partheyen und Sekten zerfallenden Dogmatiker, als durch die Wirksamkeit der Skeptiker, die sich nur unter einander selbst verstehen, geschützt werden könne.

Es liegt am Tage, daſs die einzig wahre (esoterische) Philosophie jederzeit gewinnen müsse, so oft irgend ein dogmatisches Lehrgebäude umgestürzt und in Vergessenheit gebracht wird. Dieſs geschah denn auch, indem die *Monadologie* allmählich durch den sogenannten *Eklekticismus* verdrängt wurde, der den *Lockischen Empirismus* neben dem *Leibnitzischen Rationalismus* wenigstens in so ferne geltend machte, als er ihn mit demselben zu vereinigen suchte. Dadurch wurde unvermerkt dem bisher unterdrückten Materialismus derjenige Eingang vorbereitet, den derselbe nöthig hatte, um auf dem Gebiethe der Dogmatiker dem Idealismus die Herrschaft, wenigstens in den Augen der wenigen schärfersehenden streitig zu machen, welche in den *Coalitionsversuchen* der Eklektiker nichts als die Verwirrung einander widerstreitender Vorstellungsarten, durch Unbestimmtheit und Unrichtigkeit der Grundbegriffe — mit einem

Worte, nichts als unphilosophischen *Synkretismus* wahrnehmen. Die unbefangenen Selbstdenker fingen nun an, deutlicher einzusehen, dafs die Metaphysik nur durch die Gedankenlosigkeit der Synkretisten in ein *einziges* Lehrgebäude umgeschmolzen werden könne, übrigens aber in dem Verhältnifs mit sich selbst uneinig und in widerstreitende Systeme zerfallen müsse, je gründlicher und scharfsinniger sie durch Selbstdenker bearbeitet würde, — und dafs endlich das *Objekt* derselben um so gewisser ein Unding seyn müsse, je weniger sich ihre vornehmsten Kenner und Pfleger über dieses Objekt zu vereinigen vermöchten.

Die mit der Cultur und Verbreitung der empirischen, historischen, pragmatischen, und lauter Sachkenntnisse betreffenden, gemeinnützigen Wissenschaften weitverbreitete und tiefeingewurzelte Hochschätzung der *Erfahrung*, und Geringschätzung der *Spekulation* hatte bereits in Deutschland das *äufsere* Schicksal der Metaphysik entschieden, als daselbst das *Endurtheil* bekannt wurde, das die philosophirende Vernunft in England durch *David Hume* — dem Wiederhersteller der ächten Philosophie — über das *innere* Schicksal derselben gefället hat.

Um endlich den Skepticismus in *seiner durchgängig bestimmten Form* als das einzig mögliche Lehrgebäude der philosophirenden Vernunft aufzustellen, fehlte es nur noch an dem *Systeme der Principien der subjektiven Wahrheit*, und dieses läfst sich mit Zuverlässigkeit von den neuen Untersuchungen erwarten, die durch *Kants Kritik der reinen Vernunft* theils vorgenommen, theils veranlafst sind.

Dafs die *reelle* Wahrheit, so weit dieselbe dem menschlichen Geiste zugänglich ist und seyn kann,

sich nur als die *subjektive* denken lasse, kann nun nur noch denjenigen zweifelhaft seyn, bey denen irgend ein dogmatisches System zur zweyten Natur ihrer Vernunft geworden ist. Denn man weiſs nun viel bestimmter als vormals, daſs und warum die *anschauenden* Vorstellungen auf die bloſsen Eindrücke, (Sensationen) in welchen und durch welche ihnen allein Gegenstände gegeben werden können, die *Begriffe* des Verstandes aber nur auf diese empirischen Anschauungen, und die *Ideen* der Vernunft nur auf die Begriffe des Verstandes eingeschränkt sind, und daſs wir es durch keine Art unsrer Vorstellungen mit *Dingen an sich* zu thun haben. Man weiſs, daſs sogar die Prädikate *Ding*, *Objekt*, *Substanz* u. s. w. ursprünglich und an und für sich nichts weiter als in der bloſsen Denkkraft des Subjektes gegründete *Formen* unsrer Begriffe sind, und also den sogenannten Dingen an sich auſser unsren Vorstellungen durchaus nicht zukommen können; daſs diese Prädikate nur in wie ferne sie sich auf Eindrücke beziehen, reelle Bedeutung erhalten, und daſs die reinen Ideen der Vernunft selbst keine andere probehältige Funktion haben, als den an die sinnlichen Vorstellungen durch seine Begriffe gebundenen Verstand zu leiten, seinen Erkenntnissen logischen Zusammenhang (systematische Einheit) zu geben, und bloſse *Regeln* des Denkens und Wollens aufzustellen, ohne uns zu irgend einer übersinnlichen Einheit in das Wesen der Dinge an sich verhelfen zu können.

Man weiſs nun, daſs die *objective Wahrheit*, welche von aller Metaphysik ohne Beweis vorausgesetzt würde, und die *Erkenntniſs der Dinge an sich*, worauf die Metaphysik stolz genug war, um

sich in Rücksicht auf dieselbe die Königinn aller Wissenschaften nennen zu lassen — die eine grundlos, die andere widersprechend sey, und dafs aller *Dogmatismus* in wieferne er von beyden als ausgemacht angenommenen Grundwahrheiten ausgeht, auf eine blofse theils grundlose theils widersprechende Hypothese sich gründen müsse.

Auch den *gemeine und gesunde Verstand*, der mit Recht auf das unmittelbare Zeugnifs des Bewufstseyns bey jeder Erkenntnifs den Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt annimmt, läfst sich nun mit der *philosophirenden Vernunft*, welche *jenes Objekt* in jedem Falle für eine *blofse Vorstellung* erklärt, auf eine beyde befriedigende Weise aussöhnen. Denn man weifs nun, dafs jede Erkenntnifs aus zwey *verschiedenen Vorstellungen*, einem Begriffe nämlich und einer empirischen Anschauung bestehen müsse, welche sich gegenseitig auf einander beziehen, und von denen der Begriff kein anderes Objekt, als die Anschauung, und diese kein anderes Objekt als den Begriff haben kann, der dasjenige begreift (in objektive Einheit zusammen fafst) was ihm durch die sinnliche Vorstellung vorgehalten wird. Man begreift nun leicht und völlig, dafs und wie das Bewufstseyn aufser aller Vorstellung befindlicher und von aller Vorstellung verschiedener Gegenstände eine *optische* Täuschung des Vorstellungsvermögens sey; indem man (zum Beyspiel) bey einer *Gesichtsvorstellung* den sichtbaren Gegenstand der einzig und allein auf der Netzhaut des Auges wahrgenommen werden kann, und nur als ein Eindruck auf das Organ in demselben vorhanden ist, aufser dem Auge wahrzunehmen wähnt.

Selbst der Verstand der doch nur mit dem Bilde auf der Netzhaut zu thun hat, wird in die Täuschung der Phantasie hineingezogen, scheint sich mit einem von jenem Bilde verschiedenen Original aufser der Netzhaut zu beschäftigen, und trägt sogar durch die in seinem Begriffe vorhandene objektive Einheit, die doch seine eigene Wirkung ist, dazu bey, diese Täuschung zu unterhalten, welche selbst durch philosophierende Vernunft nur angezeigt, keineswegs aber hinweggeräumt werden kann.

Folgende Darstellung der Hauptmomente des *negativen Dogmatismus* oder *metaphysischen Skepticismus* ist indessen nur als Versuch einer Probe von der einstweiligen gröfseren Reinheit und Bestimmtheit anzusehen, zu der sich die Grund- und Lehrsätze dieses Systems durch die neuesten Untersuchungen erheben lassen.

Wir kennen jedes Objekt das wir als ein vorgestelltes von unsrer blofsen Vorstellung desselben unterscheiden nur dadurch und in so ferne, dafs und in wieferne es in unsrer Vorstellung vorkömmt; und vermögen dasselbe mit dem Dinge in wieferne es in der Vorstellung nicht vorkömmt und als *Ding an sich* den Charakter der Vorstellung nicht an sich hat keineswegs zu vergleichen, um uns der Uebereinstimmung zwischen dem Dinge in uns und dem Dinge aufser uns, dem Dinge im Bewufstseyn und dem Dinge aufser dem Bewufstseyn zu versichern. Diese Einstimmung wird daher ohne Grund als ausgemacht vorausgesetzt.

Die vorgestellte *Substanz*, *Ursache* u. s. w. ist als *vorgestellte* etwas was von unsrer Vorstellung abhängt, folglich nur *relative*, nicht *absolute Substanz* sub-

sistirend in der Vorstellung, nicht subsistirend als Ding an sich. Die absolute Substanz, das subsistirende Ding an sich müſste also die nicht vorgestellte seyn, an der und aus der, als einem uns völlig unbekannten Etwas sich durchaus nichts begreifen lieſse. Da jede bekannte und vorstellbare Substanz nur eine *Relative* seyn kann: so kann die Vorstellung von der *Absoluten* keineswegs einen probehaltigen und vernünftigen Grund haben.

Die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* durch die wir das *Absolute* in unsren Vorstellungen von *Substanz* u. s. w. von dem bloſs *Relativen* das wir uns als *zufällig* und *partikulär* oder *individuell* denken, unterscheiden ist eine durch oft wiederholte ähnliche Eindrücke folglich durch *Gewohnheit* völlig begreifliche Täuschung.

In wieferne das *absolut Nothwendige* und *Allgemeine* den Charakter der metaphysischen Gewiſsheit ausmacht, in so ferne ist diese Gewiſsheit, und die Wissenschaft, welche dieselbe voraussetzt, eine bloſse Täuschung.

Siebenter Abschnitt.

Die kritische Schule

(spricht:)

Die Periode, welche in der Geschichte der deutschen Metaphysik unmittelbar auf die *Leibnitz-Wolfsische* folgte. kann nicht treffender als durch den Namen der *Eklektischen* charakterisirt werden. Während derselben hat die philosophierende Vernunft in Deutschland das Joch des *Idealismus*, wodurch sie

auf eine zeitlang und in so ferne vortheilhaft beschränkt war abgeschüttelt; und da ihre Aufmerksamkeit durch den *Empiriker Locke*, den *Materialisten Helvetius*, den *Skeptiker Hume*, und die neuen *pantheistischen Vertreter des Spinoza* fast zu gleicher Zeit zu so vielen einander widersprechenden Vorstellungsarten hingezogen wurde, so wurde sie eben dadurch gegen den sonst gewöhnlichen Uebergang aus einer Bothmäfsigkeit in die andere gesichert. Wenn es auch in dieser ganzen Zeit keinen einzelnen *eklektischen* Philosophen gegeben hätte: so war doch wenigstens die Philosophie der Deutschen in so ferne eklektisch, als sie keines von allen metaphysischen Lehrgebäuden verschmähte, und keines allen übrigen vorzog.

Man hatte endlich aufgehört alle übrigen Systeme durch das Leibnitzische, zu widerlegen; und angefangen das Leibnitzische durch alle übrigen berichtigen, läutern, ergänzen zu wollen. Um der Einseitigkeit der rationalistischen und monadologischen Denkart abzuhelfen, nahm man in die Lehrbücher der Methaphysik immer mehr und mehr empirische, materialistische, pantheistische und skeptische Fragmente auf, die man eben durch ihre Zusammensetzung unschädlich, und durch die Einschränkung durch einander selbst der Wahrheit näher gebracht zu haben meynte, der *Idealismus* hatte sich bereits aus der Metaphysik der Schulen verlohren, als man noch immer dafür hielt, nicht nur in der Hauptsache die Grundbegriffe des Leibnitzischen Systems beybehalten zu haben, sondern vielmehr durch die Entfernung von dem Buchstaben tiefer in den Geist desselben eingedrungen zu seyn. Da die heterogenen aus allen

einander entgegengesetzten Lehrgebäuden entlehnten Bruchstücke, welche die neue Metaphysik ausmachten, schlechterdings keinen systematischen Zusammenhang zulassen: so wurde das *System* überhaupt als das vornehmste Hinderniſs der Fortschritte ächter Wissenschaft erklärt und verworfen, die rhapsodische Einkleidung als die einzig angemessene Darstellung der metaphysischen Aggregate beliebt, und *Plattners Aphorismen* und *Feders Lehrbücher* waren sehr bald und sehr ausgebreitet als die vornehmsten Quellen der Materialien und Muster der Form ächter *eklektischen Metaphysik* anerkannt.

Die Metaphysik nahm in dem Verhältnisse die *historische Form* an, als sie die *wissenschaftliche* ablegte. Sie *erzählte* die vornehmsten Lehrbegriffe der bisherigen Metaphysiker, und da diese Erzählung für die Empfänglichkeit der studierenden Jünglinge zunächst berechnet war, so wurde sie nie bis zu den Grundbegriffen fortgeführt, sondern lediglich auf die sogenannten Resultate eingeschränkt. Die Darstellungen des Materialismus, Idealismus, Dualismus, Pantheismus und Skeptisicmus wurden mehr bloſse Erwähnungen als genaue Entwickelungen dieser Lehrgebäude (S. Plattners Aphorismen I B. in jeder Ausgabe) und da man überzeugt war, daſs jedes derselben als besonderes Lehrgebäude, und in wieferne es den übrigen *entgegengesetzt* ist, *Unwahr* sey: so glaubte man, daſs die Eigenthümlichkeiten eines jeden und die innere Artikulation desselben aufs höchste nur den Geschichtforscher der Philosophie interessiren könnten, dem Metaphysiker aber und seiner Wissenschaft ganz gleichgültig seyn muſsten.

Es war nahe dabey, daſs die metaphysischen Systeme durch ihre Erzähler in Vergessenheit gebracht, die Metaphysik überhaupt durch ihre Pfleger ausgerottet, und insbesondere durch die Versuche, sie möglichst weit auszubreiten, gänzlich verdrängt werden sollte; als auf einmal ein Mann auftrat, der, ob er gleich auch akademischer Lehrer war, gleichwohl den Muth hatte, die Metaphysik für Männer und Selbstdenker zu bearbeiten, der, ob zwar keinem der bisherigen Systeme mit Ausschlieſsung aller übrigen zugethan, gleichwohl der Anarchie der Principien und der Systemlosigkeit nicht weniger als dem Despotismus einer einseitigen Vorstellungsart zu entsagen wuſste — und, ohne die Metaphysik zu einem historischen Aggregat der Lehren seiner Vorgänger herabzuwürdigen, die Einsichten eines jeden derselben zum Besten des strengen wissenschaftlichen Systemes, das er begründete, zu benutzen verstand.

Ohne mit den *Dogmatikern* aus dem Daseyn *Eines* der vier dogmatischen Systeme auf die *Möglichkeit*, und ohne mit den *Skeptikern* aus dem Daseyn der *Vier* einander *widersprechenden* dogmatischen Systeme, und aus einem unrichtigen Begriffe von objektiver Wahrheit auf die *Unmöglichkeit* der Metaphysik zu schlieſsen: warf er der Erste die Frage auf: ob und wie diese bisher so vieldeutige und streitige Wissenschaft möglich sey? und suchte die Beantwortung derselben in einer Zergliederung des Erkenntniſsvermögens auf, die sich von allen bisherigen dadurch unterschied, daſs sie dasjenige, was der *Dogmatismus* bereits gefunden zu haben wähnte, und der *Skepticismus* als unmöglich zu finden behauptete, einer Untersuchung unterwarf, welche von dem

Einen als *überflüssig*, von dem Anderen aber als *vergeblich* bisher von der Hand gewiesen war.

Dass die objektive Wahrheit in der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich bestehen müsse: ist die ohne Untersuchung und Beweis als ausgemacht angenommene Voraussetzung, die aller bisherigen dogmatischen und skeptischen Philosophie bald ausdrücklich bald stillschweigend zum Grunde liegt. Die *Dogmatiker* glaubten in ihren metaphysischen Lehrgebäuden die reine Wissenschaft der *Dinge an sich* aufgestellt, und in ihren Grund- und Lehrsätzen diejenigen Begriffe geliefert und entdeckt zu haben, welche genau mit den Dingen an sich übereinstimmten und daher die objektive Wahrheit enthielten. Der Umstand, dass seinem Lehrgebäude aufs wenigste noch drey andere demselben widersprechende entgegenständen, konnte keinen Dogmatiker in der Ueberzeugung stören, dass er und seine Parthey allein die ächten *Kenner der Dinge an sich* wären; denn er fand ja eben in seinen Lehrgebäuden die Gründe, durch welche ihm die Falschheit aller übrigen erwiesen wurde. Die Skeptiker hingegen glaubten, die Probehaltigkeit der objektiven Wahrheit auf immer entkräftet, und die Unmöglichkeit der Metaphysik, welche diese Probehältigkeit voraussetzt, dadurch erwiesen zu haben, dass sie in der That die Unmöglichkeit, eine Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich jemals darzuthun, gezeigt hatten. Was der Skepticismus und der Dogmatismus als entschieden voraussetzen, das läſst der *Kantische Criticismus* wenigstens bey seinen Untersuchungen und vor der Vollendung derselben unentschieden, und indem er bey seinem Nachforschen

nach der Beschaffenheit und den Gränzen der in dem vorstellenden *Subjekte* gegründeten Vermögen keineswegs davon ausgeht, daſs die objektive Wahrheit (wenn sie möglich wäre) in der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich bestehen müsse: so muſs er nothwendig zu Resultaten gelangen, welche von allen bisherigen sowohl skeptischen als dogmatischen — die gemeinschaftlich von jener Voraussetzung ausgehen — wesentlich verschieden ausfallen. Eines der wichtigsten unter jenen Resultaten ist: daſs die objektive Wahrheit, sowohl von den Skeptikern als den Dogmatikern unrichtig gedacht, und daſs von diesen etwas Unmögliches für Wirklich, von jenen etwas Wirkliches für Unmöglich angesehen wurde.

Der *Dogmatismus* zerfällt in den *Empirismus* und in den *Rationalismus* wovon der eine die objektive Wahrheit einzig in der *einfachen* unmittelbar aus der Erfahrung geschöpften, der andere in den *angebohrnen*, unmittelbar durch intellektuelle Kraft hervorgebrachten und sich durch Nothwendigkeit und Allgemeinheit auszeichnenden *Vorstellungen* gefunden zu haben behauptet. Mit den *Dingen an sich* — lehrt der Eine — stimmen nur diejenigen Vorstellungen überein, die weder durch Phantasie noch durch Raisonnement erzeugt, sondern unmittelbar durch ihre Objekte uns gegeben und durch die Beschaffenheit derselben in uns bestimmt werden, die also eben darum zwar so *unveränderlich* als das *Wesen* ihrer Objekte selbst, aber auch eben so *individuell* seyn müssen, während das *Allgemeine* an unsern Erkenntnissen nur das *Aehnliche* unter der objektiv wahren und reellen Vorstellung ausmacht, durch

das vergleichende Raisonnement allein hervorgebracht wird, und keine andere als *logische Wahrheit* hat (Lockes Essay Concerning human Understanding). Die Dinge, *wie sie an sich sind*, vorzustellen — lehrt der *Rationalismus* — ist der *Sinnlichkeit* versagt, ist einzig der *intellektuellen Kraft* vorbehalten, die als *Verstand* die Dinge an sich *einzeln*, als *Vernunft* aber im *Zusammenhang* vorstellt, und da dem vorstellenden Subjekte durch Verstand und Vernunft das *Nothwendige* und *Allgemeine* der Objekte vergegenwärtigt wird, so ist die objektive Wahrheit, und durch sie die *Metaphysik*, als Wissenschaft der *Dinge an sich* auf das absolut Nothwendige und Allgemeine der Erkenntnisse eingeschränkt. Die Vermischung der rationalistischen mit der empirischen Denkart führt entweder zur *dualistischen* oder *pantheistischen* Metaphysik, je nachdem entweder der Empirismus oder der Rationalismus in der Verbindung die Erste Rolle spielt und den andern sich unterordnet. Der *reine Rationalismus* allein führt zu der *idealistischen* und der reine *Empirismus* zur *materialistischen* Metaphysik.

Der Skeptiker giebt allen diesen Dogmatikern zu, daſs die objektive Wahrheit, wenn ihre Möglichkeit erweislich wäre, in der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich bestehen müſste. Aber er fordert den Beweis von den *Empirikern*, daſs ihre *einfachen* Vorstellungen, gesetzt auch, daſs sie dieselben rein und unvermischt ausfindig zu machen wuſsten — und von den *Rationalisten*, daſs ihre *angebohrnen* intellektuellen Vorstellungen, gesetzt auch, daſs sie dieselben von allen empirischen gereinigt aufzustellen vermöchten — wirklich mit den Dingen an

sich übereinstimmen. An einen solchen Beweis hat noch kein Dogmatiker gedacht, und *Hume* hat gezeigt, daſs ein solcher Beweis unmöglich ist, und daſs sich keine andere Wahrheit darthun lasse, als die in der Uebereinstimmung zwischen Begriffen und Sensationen, und zwischen den Begriffen unter einander besteht, und daſs daher weder die reelle noch die logische Wahrheit, die uns zugänglich wäre, eine andere als die subjektive sey.

Der *Kritiker* untersucht, worin die objektive Wahrheit, der Beschaffenheit und den Schranken des menschlichen Erkenntniſsvermögens zufolge, bestehen könne und müsse, zeigt, daſs sie zwar nicht als Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich, wohl aber als Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und dem vorgestellten Dinge, in wieferne dasselbe den Gesetzen des Vorstellungsvermögens gemäſs vorgestellt ist, sich denken lasse; daſs daher die metaphysischen Merkmahle eben so wenig in den Dingen an sich als in den Sensationen, sondern im Vorstellungsvermögen aufgesucht werden müssen.

Die Resultate, durch welche die *kritische* Philosophie die Streitigkeiten der Nichtkritischen (bisherigen) philosophischen Parteyen über Metaphysik entscheidet, sind die folgenden:

Daſs die *Skeptiker* mit Recht behaupten: die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich sey etwas, dessen Erweislichkeit der Einrichtung des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspräche — daſs sie aber mit Unrecht behaupten: es lieſse sich darum keine objektive Wahrheit denken.

Daſs die *Dogmatiker* mit Recht behaupten: daſs es eine Wahrheit gebe, die keineswegs in der Ueber-

einstimmung zwischen bloſsen Vorstellungen bestehe, und daher lediglich subjektiv sey — daſs sie aber mit Unrecht behaupten, diese Uebereinstimmung müsse zwischen Vorstellung und Ding an sich Statt finden.

Daſs die *Empiriker* mit Recht behaupten: die objektive Wahrheit unsrer Vorstellungen von Gegenständen lasse sich nicht ohne Sensationen denken, die durch die Beschaffenheit ihrer Gegenstände bestimmt würden — aber daſs sie mit Unrecht behaupten: diese Sensationen (welche nur der Stoff zu den Vorstellungen seyn können) wären Vorstellungen der Dinge an sich.

Daſs die *Rationalisten* mit Recht behaupten: das Nothwendige und Allgemeine des objectiv-Wahren sey dem Subjekte angebohren, in wieferne es lediglich im Vorstellungsvermögen gegründet ist — daſs sie aber mit Unrecht behaupten, die im Vorstellungsvermögen gegründeten Prädikate der vorgestellten Dinge wären die Charaktere der Dinge an sich.

Daſs die *Idealisten* mit Recht behaupten: den *Körpern* könne der Charakter absoluter Substanzialität unmöglich zukommen — daſs sie aber mit Unrecht behaupten: das Wesen der Substanzialität überhaupt bestehe in vorstellender Kraft.

Daſs die *Materialisten* mit Recht behaupten: daſs die *Ausdehnung* zum Wesen empirisch-erkennbarer, durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbarer Gegenstände gehöre — daſs sie aber mit Unrecht behaupten: diese Ausdehnung käme allen denkbaren Dingen und sogar den Dingen an sich zu.

Daſs die *Pantheisten* mit Recht behaupten: es lasse sich nur eine Einzige absolute, nothwendige und unendliche Substanz denken — daſs sie aber mit Un-

recht behaupten: die vielen, relativen, zufälligen unendlichen Objekte lieſsen sich nur als Accidenzen dieser Einzigen Substanz denken.

Daſs die *Dualisten* mit Recht behaupten: es müssen zwey wesentlich verschiedene Arten von Substanzen, vorstellende und bewegende, Geister und Körper gedacht werden — daſs sie aber mit Unrecht behaupten: dieser Unterschied betreffe das Wesen der Dinge an sich, und wäre auſser dem Vorstellungsvermögen gegründet.

Daſs die *Skeptiker* mit Recht behaupten, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der metaphysischen Prädikate wäre nicht in den Dingen an sich — aber daſs sie mit Unrecht behaupten; dieselbe wäre in der bloſsen Gewohnheit gegründet.

Daſs die *rationalistischen Dogmatiker* mit Recht behaupten; jene Prädikate könnten unmöglich empirischen Ursprungs (aus Eindrücken geschöpft) seyn — daſs sie aber mit Unrecht behaupten, dieselben könnten ohne Beziehung auf die empirischen (aus Eindrükken geschöpften) Prädikate, den reellen Gegenständen der Erfahrung zukommen.

Daſs die *empirischen Dogmatiker* mit Recht behaupten: durch jene Prädikate wären *leere* Vorstellungen, so bald man von den Sensationen abstrahirt, durch welche sie sich auf die Gegenstände der Erfahrung bezögen, ausgedrückt — daſs sie aber mit Unrecht behaupten: dieselben wären nichts als logische Merkmale der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, durch Vergleichung der Sensationen und durch Raisonniren erzeugt. —

Denn die metaphysischen Prädikate sind weder in bloſsen Vorstellungen, noch in den Sensationen,

noch in den Dingen an sich, sondern lediglich in dem Vorstellungsvermögen des Subjektes gegründet, sondern sind die Formen der Vorstellungen, die sich durch die Vorstellungen auf vorgestellte Objekte als solche beziehen, und da man in die in der Sinnlichkeit und den auf die Sinnlichkeit beschränkten Verstand — und in die in der reinen und bloſsen Vernunft gegründeten Formen der Vorstellungen unterscheiden müsse — von denen die Ersteren sich durch Sensationen auf die äuſseren Gegenstände der Erfahrung bezögen, die letzteren aber ihre Beziehung auf ihre über alle Erfahrung erhabenen, aber darum nicht weniger reellen Objekte, durch die *Freyheit und das Gesetz des Willens* erhielten.

Die *künftige* Metaphysik müsse daher keineswegs wie die *bisherige* weder als die Wissenschaft der Dinge überhaupt, (denn auch bloſse Vorstellungen können *Dinge* heiſsen) noch der Dinge an sich (denn von diesen sind nur negative Begriffe möglich) sondern als die Wissenschaft der reellen vorgestellten Objekte in Rücksicht auf ihre im Vorstellungsvermögen gegründeten und in so ferne nothwendigen und allgemeinen Prädikate — folglich als die Wissenschaft nicht der ersten Erkenntniſsgründe überhaupt, sondern nur der ersten Grundbegriffe und Grundsätze der philosophischen Erkenntniſs reeller Objekte auftreten.

Die Metaphysik setze daher eine von ihr selbst verschiedene Wissenschaft ihrer Quelle — nämlich des Erkenntniſsvermögens — (Kritik der reinen Vernunft) als ihre *Propädeutik* voraus. Sie selbst zerfalle in Metaphysik der *physischen Natur*, welche die in der Sinnlichkeit und dem Verstande gegründeten Merkmahle der Objekte der Erfahrung — und in Metaphy-

sik der *moralischen Natur*, welche die in der reinen Vernunft gegründeten Merkmahle der übersinnlichen Objekte, nämlich Gott, Seele, intellektuelle Welt aufstellt, und von denen die Eine — durch Beziehung auf *Physik* — die andere durch Beziehung auf *Moral* die objektive Realität — ihres Inhalts erhält.

Achter Abschnitt.

Der zu keiner dieser Schulen gehörige Beobachter

Sieht jede bisherige Vorstellungsart aus der Metaphysik und über Metaphysik, was er auch übrigens von der Gründlichkeit derselben denken möge, als einen bloſsen *Versuch* an, so lange dieselbe ihren Anspruch auf den wissenschaftlichen Charakter der Gewiſsheit und Allgemeingültigkeit nicht durch das wirkliche Anerkanntseyn und Allgemeingelten unter den selbstdenkenden Bearbeitern und Pflegern der Philosophie bewährt. Daher ist ihm die neueste Metaphysik wie die älteste, die der kritischen wie die der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie bloſser *Versuch*.

Er glaubt, die Frage: was die Metaphysik seit *Wolff* und *Leibnitz* gewonnen habe? nur dadurch zur Befriedigung von ebenfalls unpartheyischen Beobachtern beantworten zu können, daſs er die wichtigsten *Versuche* angiebt, welche die philosophirende Vernunft seit dem Leibnitzisch-Wolffischen unternommen hat. Diese sind:

Der Versuch einer erschöpfenden Eintheilung aller bisherigen metaphysischen Vorstellungsarten aus dem

Gesichtspunkte *einer Wissenschaft der Dinge an sich* — in die *skeptische*, welche aus der Unmöglichkeit aller Erkenntnifs der *Dinge an sich* auf die Unmöglichkeit der Metaphysik — und in die *dogmatische*, welche aus der vermeynten wirklichen Erkenntnifs der *Dinge an sich* auf die Möglichkeit der Metaphysik schliefst — der dogmatischen Vorstellungsarten aus dem Gesichtspunkte der Substanzialität der Dinge an sich — in die *pantheistische Metaphysik*, welche den Grund des Begriffes von der Substanzialität in dem, was den *Erscheinungen des äufseren und inneren Sinnes gemeinschaftlich* zum Grunde liegt — und in die übrigen Systeme, welche diesen Grund in *eigenthümlichen* Subjekten dieser Erscheinungen aufsuchen — und die entweder das *dualistische* ausmachen — das sich an das Eigenthümliche von *beyden Arten* der Erscheinungen hält — oder die übrigen, die sich nur an das Eigenthümliche einer *einzigen* Art halten — und entweder der Erscheinungen des äufsern Sinnes — das *materialistische*, oder des inneren Sinnes — das *idealistische* — und der anderen Art den Charakter eigentlicher Substanzialität absprechen. Alle übrigen *Systeme* können nur als mannigfaltige Modifikationen dieser *vier dogmatischen Hauptsysteme* gedacht werden.

Der Versuch, jedem metaphysischen System einen festeren Grund, genaueren Zusammenhang, und gröfsere Vollständigkeit zu geben.

Der Versuch, die Streitpunkte der Partheyen zu vereinfachen.

Der Versuch, jedem Systeme mehr Gerechtigkeit als bisher widerfahren zu lassen, dasselbe bey der Anführung nicht von der schwächsten, sondern von

der stärksten Seite darzustellen, und das Wahre, was in seinen übrigens einseitigen Grundbegriffen enthalten ist, ans Licht zu ziehen.

Der Versuch, die Quelle aller bisherigen Spaltungen über Metaphysik und in der Metaphysik in demjenigen zu finden und zu zeigen, was man bey aller bisherigen Entwicklung der Grundbegriffe und Aufstellung der höchsten Grundsätze ausdrücklich oder stillschweigend als *ausgemacht angenommen* hat, und was, weil man es zwar mit denselben Worten ausdrückte, aber den Begriffen nach sehr verschiedentlich dachte, eigentlich nicht ausgemacht war.

Der Versuch, die Verschiedenheit der bisherigen Metaphysischen Systeme aus einem bey ihrer Begründung ihnen allen gemeinschaftlichen, aber in jedem auf eine andere Art modificirten Misverständnisse begreiflich zu machen, und sonach die Data zu dem Problem einer künftigen Metaphysik aufzusuchen und festzusetzen, welche das Wahre, das jede bisherige während des gemeinschaftlichen Misverständnisses nur *einseitig* und nur aus *entgegengesetzten Gesichtspunkten* suchen und finden konnte, allseitig und aus einem bis itzt noch unentdeckten höchsten Gesichtspunkte beleuchtet enthält.

Der Versuch, die künftige Metaphysik von allem sowohl rationalistischen als empirischen Dogmatismus unabhängig, und eben dadurch auch allen bisherigen Einwendungen des Skepticismus unzugänglich — zu begründen; zu diesem Behuf das Bedürfnis nicht nur an sich allgemein gültiger, sondern unter allen Selbstdenkern wirklich allgemein geltender Principien sichtbar zu machen, und den Weg zu erforschen, auf welchem sich solche Principien entdecken lassen.

Der Versuch, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen dem *historischen* und dem *philosophischen* Wissen, zwischen *Philosophie* und *Mathematik*, zwischen *reiner* und *empirischer* Philosophie, zwischen *Metaphysik* und *Physik*, zwischen *theoretischen* und *praktischen* Principien in ein helleres Licht zu setzen.

Der Versuch, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen dem *gemeinen* aber *gesunden Verstande* und der *philosophirenden Vernunft* auf völlig bestimmte Begriffe zu bringen.

Der Versuch, einen von allen bisherigen streitigen metaphysischen Vorstellungsarten unabhängigen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele aufzustellen, und die künftige Metaphysik keineswegs zur *Grundlage*, aber desto gewisser zur *Schutzwehr* der Grundwahrheiten der Moralität und Religion zu machen.

Der Versuch, die philosophirende Vernunft mit dem gemeinen und gesunden Verstande über die zur Sittlichkeit nothwendige Freyheit durch einen Begriff vom *Willen* auszusöhnen, der die Lehre von der Freyheit von der *fatalistischen, äquilibristischen* und *deterministischen*, nicht weniger als von der *skeptischen* Vorstellungsart unabhängig macht.

Der Versuch, die *systematische* von der *rhapsodischen* Form, die *wissenschaftliche* von der *populären* Methode, den *didaktischen* Vortrag von dem *rednerischen* genau zu unterscheiden, und zu zeigen, daſs *keineswegs* die *Principien*, sondern nur die *Resultate* der Philosophie, und besonders der Metaphysik *popularisirt* werden können und dürfen, und daſs auch dieses nur dann ohne Nachtheil und zum Vortheil für

die *Gesundheit des gemeinen Verstandes* geschehen könne, wenn diese Resultate aus *solchen Principien* erfolgen, die nicht die einseitige und eben darum noch lange nicht genug bestimmte Vorstellungsart einer einzelnen Parthey, sondern die anerkannten und völlig bestimmten Grundbegriffe der in den Selbstdenkern mit sich selber einigen philosophirenden Vernunft enthalten.

Den 19. May 1795.

Versuch
einer
Beantwortung der Aufgabe:
„Welche Fortschritte hat die Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz und Wolff gemacht?“

Von
Johann Heinrich Abicht,
Doctor und Professor der Philosophie an der Academie zu Erlangen.

Suum cuique.

Es war zu erwarten, daſs zu einer Zeit, wo man den gröſsten Triumph der Vernunft in dem Sturze aller metaphysischen Systeme zu finden glaubt, die von der Akademie aufgeworfene Frage von vielen deutschen Bekennern der Philosophie für noch etwas mehr als unzeitig werde gehalten werden. Allein, sey es die eigene Ueberzeugung, die die würdigen Mitglieder der Akademie von metaphysischen Wahrheiten haben, oder der Schluſs: daſs die Vernunft in ihren Werken, an denen sie Jahrhunderte gebaut hat, auf einmal unmöglich sich verkennen, und das Bewuſstseyn ihrer Machtvollkommenheit, in welchem sie sich so lange und in den besten Köpfen erhalten hat, verlernen sollte, — genug ich kann es nicht anders als billig finden, daſs Sie bey Ihrer Frage beharrten, und die Auflösung derselben für möglich, und selbst den Zeitumständen gemäſs hielten.

Ich bin zwar nicht in Abrede, daſs die Erschütterung der Philosophie, die von *Kants* kritischem Geiste ausging, auch die Metaphysik, und zwar mit Recht getroffen habe; denn, noch fehlte es ihr an einem festen Fundamente, an schicklicher Ründung und genauer Zusammenfügung ihrer Theile; wobey sie in Gefahr gerathen war, ihr Ansehen und ihre Brauchbarkeit gänzlich zu verlieren. Man schmückte sie von auſsen so gut man konnte, und suchte ihre Mängel durch Verzierungen zu verdecken, die mit der

Ehrwürdigkeit eines solchen Gebäudes zuweilen einen sonderbaren Abstich machten. Nur glaube ich, daſs diese Erschütterung ihr mehr zum bleibenden Vortheil, als zum gänzlichen Ruin gedient habe. Durch sie fielen nämlich die unächten Verkleisterungen; ihre Mängel in der Fügung und im Fundamente wurden sichtbar; sie fiel auf eine kurze Zeit ganz aus einander: aber ihre Materialien blieben, wie Stücke aus der Zeit der Schöpfung, die allen Zufällen trotzen. Der Stoſs kam von einer auſserordentlichen Stärke der Vernunft, die ihre ganze Macht aufgeboten zu haben schien, und, gleichsam aus Verzweiflung, dahin arbeitete, entweder alles zu gewinnen, oder alles zu verlieren, um nur dem so sehr widrigen Zustande der Ungewiſsheit zu entgehen. Allein durch eben diese Anstrengung eröffnete sie selbst die Quelle ihrer Macht mehr als jemals, und in dieser glaube ich die zuversichtliche Hoffnung entdeckt zu haben, daſs sie aus jenen Trümmern des metaphysischen Gebäudes vielleicht bald ein neues, durchaus begründetes, wohlthätiges System der Metaphysik aufrichten werde. Belege zu dieser Erwartung werde ich in der Folge geben, wenn ich zu der Vergleichung zwischen der Leibnitz-Wolffischen Metaphysik und zwischen den Arbeiten der Neuern in dem Gebiete dieser Wissenschaft kommen werde.

Damit ich aber der vorgelegten Frage, so viel der Raum dieser Abhandlung und meine Kräfte zulassen, Genüge thun möge, will ich vor allen Dingen ihren vielfachen Sinn angeben, und denjenigen herausheben, welchen, so wie ich glaube, die Akademie ihr untergelegt wissen will; alsdann will ich die Punkte zu entwickeln suchen, auf die es bey der Auflösung der bewuſsten Aufgabe einzig abgesehen seyn möchte.

Wollte man unter den Fortschritten der Metaphysik das *allmähliche Fortrücken ihrer Veränderungen*, die sie seit *Leibnitz* und *Wolff* erlitten hat, bis zu dem Punkte, worauf sie gegenwärtig steht, sich denken; so würde die Akademie eine Geschichte von Meynungen und Streitigkeiten, von deren Entstehung und Folgen verlangen, deren Erzählung zwar dem, der den Geist eines Zeitalters von einer gewissen Seite kennen zu lernen wünscht, sehr interessant, woran hingegen demjenigen, dem das Wohl einer Wissenschaft am Herzen liegt, wenig oder gar nichts gelegen seyn dürfte. Was bekümmert es diesen, welche Behandlungen die Wissenschaft zu gewissen Zeiten erfahren hat, und aus welchen Quellen sie kamen, wohin sie führten, wann sie entstanden, wann sie wieder abliefsen, wer dabey einen scheinbaren Sieg davon trug, und durch welche Mittel? u. d. gl. Ihm ist es genug, wenn er die Früchte davon geniefsen kann, wenn man ihm diese zeigt, wenn er die Verirrungen seiner Vorgänger auf ihrem Wege zu dem Tempel der Wahrheit so weit kennen lernt, dafs er sie zu vermeiden, dafs er den rechten Pfad dahin zu finden in den Stand gesetzt, und ihn zu wählen bereitwillig gemacht wird. Freylich wird sein *Führer* mit allen diesen bekannt seyn müssen; aber der Führer und Berather brauchen wir wenigere, und wer ein solcher werden will, wird es sicherlich nicht aus dürftigen Erzählungen, *sondern nur aus eigner Ansicht.* —

Wenn ich mir die Veranlassung, welche die Akademie zur Vorlegung jener Aufgabe bewogen haben mag, noch hinzudenke; so werde ich noch mehr überzeugt, dafs es ihr dabey um eine *Geschichte* metaphysischer Meynungen, wenn man sich auch eine so

genannte pragmatische Geschichte darunter denken wollte, nicht zu thun seyn konnte; und diefs um so mehr, da die Akademie aus Philosophen besteht, die gar wohl wissen, dafs *durch eine dergleichen Aufzählung dem Wohle der Metaphysik nicht aufgeholfen werden könne*, indem eine Wissenschaft, zumahl von dieser Art, durch eine *beliebige* Wahl von Sätzen, die die Geschichte nebst einigen ihrer scheinbaren Gründe vorlegt, nicht erbaut werden kann, und eine *sichere* Auswahl die *wahre* Wissenschaft, wenigstens ihrem Haupttheile nach, schon *als Norm voraussetzen* würde. — Ich denke mir aber die Veranlassung der Frage so: die würdigen Glieder der Akademie finden in der Schule *Kants* das Resultat: dafs die Vernunft zur Erbauung einer Metaphysik, so wie sie in der Leibnitz-Wolffischen Schule begründet werden sollte, nämlich vermittelst der *theoretischen Vernunft*gesetze, schlechterdings unmöglich sey. Indessen sehen Sie auch von der andern Seite, dafs in eben jener Schule nicht wenige der alten metaphysischen Lehren für wahr angenommen werden, dafs man also denn doch ein System metaphysischer Sätze einräumt, obgleich auf eine andere Weise begründet, als man es in der Leibnitz-Wolffischen Schule versucht hatte. Die Frage ist nach dieser Betrachtung sehr natürlich, und dringt sich von selbst auf:

„Hat denn wohl die Metaphysik durch die ganz „neue Behandlung, die sie seit *Leibnitz* und „*Wolff eben jetzt erst* erfahren hat, in der That „Fortschritte gemacht? hat sie gewonnen? wo„durch und worin?“

Die würdigen Weisen der Akademie mögen nun von der Güte der Verhandlungen in der neuen Schule

überzeugt seyn, oder nicht; so bleibt die Frage immer wichtig, und eine glückliche Auflösung derselben verdient es sicherlich, daſs sie in den Jahrbüchern der Akademie aufbewahrt werde. Sie ist Bedürfniſs für diejenigen, die aus eigener Kraft die Parallele zwischen beyden Systemen, und das Resultat daraus nicht ziehen können, und nützlich für die, welche, dem einen oder dem andern System anhangend, Fingerzeige auf die Punkte, worauf sie, zum Gewinn ihrer Ueberzeugung, ihre Untersuchungen richten müssen, nöthig haben mögen.

Unter der Voraussetzung, so den richtigen Sinn der Frage vor Augen zu haben, — der auch, im Vorbeygehen gesagt, für eine Abhandlung sich besser schickt, als die Verarbeitung der vor mir liegenden Materialien zu einer voluminösen Geschichte, — gehe ich nun zu folgender Untersuchung über:

„Worin kann die Metaphysik gewinnen und Fortschritte machen?"

Die Hauptseiten, von wo aus die Metaphysik eine Cultur erfahren kann, sind theils an ihrem *Formale*, theils an ihrem *Materiale* zu finden.

I. Ihr *Formale* liegt aber

1. in ihrer Begränzung. Die Untersuchung, die darauf hinzielt, hat sich mit den Fragen zu beschäftigen: welche Arten von Erkenntnissen gehören in die Metaphysik? wodurch unterscheiden sie sich von nicht-metaphysischen Erkenntnissen? und wie findet man die sichern Unterscheidungs-Merkmahle derselben?

2. in der *Verdeutlichung* der ihr zugehörigen Begriffe, in einer Auflösung bis auf ihre einfachen Bestandtheile;
3. in ihrer *objektiven Bestimmtheit*, welche alles Belieben bey der Bildung der Begriffe ausſchlieſst, und vorausſetzt, daſs man sich dabey ganz allein an die Natur der Sache halte;
4. in ihrer *Vollständigkeit*, nach welcher sie zureichen, das ganze Terrein der Wissenschaft damit zu besetzen, und die Erkenntniſs ihres Gegenstandes zu erschöpfen;
5. in der *Gränzbestimmung ihrer Gültigkeit*, welche alsdann zur Sprache kommt, wenn die wichtige Frage entsteht: in welchem Verhältnisse der *Bedeutung* sie zu ihren Objekten stehen?
6. in ihrer *systematischen Anordnung* und *Classification*, die vielleicht am sichersten nach ihrem Ursprunge und nach ihren Verwandtschaften vorzunehmen ist; sie kann theils zu ihrer Verdeutlichung, theils zur Einsicht ihrer richtigen Bestimmtheit und Vollständigkeit dienen;
7. in ihrer *Verbindung* zu einem Ganzen von durchaus *gültigen Grundsätzen*, welche auf allgemeine Gewiſsheit vollen Anspruch machen können;
8. in der *richtigen Anwendung* derselben auf Bewährung unsrer Erkenntnisse von namhaften Dingen;
9. in *ihrer Ausbreitung* unter die verschiedenen Volksklassen, und
10. in *ihrer Popularisirung*, oder *faſslichen Darstellung* auch für die weniger Fähigen und Geübten.

II. Das *Materiale*, woran die Metaphysik gewinnen kann, finde ich bloſs in *neuen Begriffen und Sätzen* von noch unbekannten Gegenständen.

Man erlaube, daſs ich diese Betrachtung mit einigen Anmerkungen beschlieſse.

Die Verbreitung und populäre Angabe metaphysischer Wahrheiten ist bey der Metaphysik etwas ganz Auſserwesentliches; hingegen der richtige Gebrauch ihrer Grundsätze in ihren angewandten Theilen ist es mehr oder weniger, je nachdem es gefällt, in dem Umfang der Metaphysik mehr oder weniger von diesen Theilen aufzunehmen, indem man ihre Cultur in Betrachtung ziehen will.

Bin ich nun gleich gehalten, auf alle die wesentlichen Seiten, von welchen aus die Leibnitz-Wolffische Metaphysik, durch die neuere Revolution in der Philosophie, Gewinn erhalten haben kann, Rücksicht zu nehmen; so würde ich doch das Gesetz der Ordnung, der Sparsamkeit und Deutlichkeit wenig befolgen, wenn ich meine Bemerkungen an sie alle, als an eben so viele besondere Theme, anreihen wollte. So ist es zum Beyspiel hinreichend, nur hie und da, so wie der Gang der Untersuchung darauf hinführt, die gröſsere Verdeutlichung der Begriffe zu zeigen, und überhaupt zu bemerken, daſs in der neuern Philosophie, die es sich zu einem eigenen Geschäfte macht, die *Elemente* unsrer metaphysischen Erkenntnisse aus der Natur der menschlichen Seele vollständig zu entwickeln, und sie dann allmählich in zusammengesetztere Begriffe zu verbinden, also dabey den synthetischen Weg einzuschlagen, eine solche Verdeutlichung viel leichter, und weit eher zu erwarten sey, als in der Leibnitz-Wolffischen Schule, welche zu der Auf-

klärung jener Begriffe bloſs den Weg der Analyse ging, indem sie rhapsodisch den einen und andern konkreten Begriff, so wie er vorkam, auffaſste, und so weit zergliederte, als es ihr möglich war, ohne sich von deren völliger Auflösung überzeugen zu können.

Es würde mich zu unnöthigen Weitläuftigkeiten führen, wenn ich nun die von mir gewählte Anordnung der Glieder meiner Untersuchung hier rechtfertigen wollte; besonders da die Gründe dieser Rechtfertigung erst in der Folge ihr gehöriges Licht erhalten können: ich gehe also sogleich zur Auflösung der vorgelegten Aufgabe.

I.

Was kann Metaphysik seyn?

Der Begriff der Philosophie und die bestimmte Abscheidung ihrer Glieder haben in der Leibnitz-Wolfſischen Schule kein festes Fundament. Der Idee, welche der groſse *Leibnitz* *) von der Metaphysik aufstellt, sieht man die wenige Haltbarkeit in der Bestimmung, wie mich däucht, bald an; hier ist sie: Quant a la Metaphyſique réelle, nous commençons quaſi à l'établir, et nous trouvons de verités importantes fondées en raiſon et *confirmées* par l'expérience, (nicht vielmehr *begründet* durch die Erfahrung?) qui appartiennent aux ſubſtances en général. — Une telle Metaphyſique eſt ce qu'Ariſtote demandoit, c'eſt la ſcience qui s'appelle chez lui, ζητεμένη, la *deſirée*, ou qu'il cherchoit, qui doit être à l'egard des autres

*) in seinem Nouv. Eſſ. ſur l'entendement humain p. 398.

ſciences théoretiques, ce que la ſcience de la felicité eſt aux arts dont elle à beſoin, et ce que l'Architecte eſt aux ouvriers. C'eſt pourquoi Ariſtote diſoit, que les autres ſciences dépendent de la Métaphyſique comme de la plus générale et en devoient emprunter leurs principes demontrés chez elle. Auſſi faut-il ſçavoir que la vraye Morale eſt à la Métaphyſique, ce que la Pratique eſt à la Théorie, parceque de la doctrine des ſubſtances en commun depend la connoiſſance des eſprits et particulierement de Dieu et de l'Ame. (aber wohl durch viele Zwischensätze verbunden, die aus dem Begriffe einer Substanz überhaupt nicht herausgezogen werden können; wie kommt man nun von dieser Wesenlehre zu den Theilen, die *Leibnitz* gleich in der folgenden Stelle, nicht bloſs zur Metaphysik rechnet, sondern sogar als die erschöpfenden zwey Haupttheile anführt?) La Theologie naturelle, so fährt er nämlich fort, comprenant deux parties, la theorique et la practique, contient tout à la fois la Métaphyſique réelle et la Morale la plus parfaite.

Der systematische *Wolff* begnügt sich damit, seine *Wissenschaft des Möglichen, in wie fern es möglich ist*, *) nach den dreyerley Gegenständen, nämlich Gott, Welt und Seele einzutheilen, und die bekannten Theile derselben zu scheiden und zu ordnen, so gut ein solches Fundament es verstatten wollte. Die Metaphysik erhält bey ihm ihre Stelle bloſs unter der Wissenschaft des Theoretischen, oder richtiger des Erkennbaren; ihre Lehren handeln von dem Allgemeinen eines Dinges, der Welt und der Geister. Wie

*) siehe dessen lateinische Logik S. 13. 36.

weit die Allgemeinheit der Erkenntniſs, wenn sie in die Metaphysik soll aufgenommen werden können, reichen solle, bleibt bey ihm gänzlich dahin gestellt. Und wollte man auch annehmen, daſs er die metaphysischen Erkenntnisse vielleicht nur auf jenes Allgemeine, welches aus dem *Begriffe* des Gegenstandes, vermittelst der *analytischen* Methode, sich a priori erkennen läſst, wolle eingeschränkt wissen; so steht dem entgegen, daſs alsdann die metaphysischen Erkenntnisse der *Seelenlehre*, ihre Stelle in der Metaphysik durchaus nicht behaupten können: mancher theologischen Erkenntnisse, und ihrer aus der *Erfahrung* gezogenen Gründe gar nicht zu gedenken.

Die neuere Schule der Philosophen scheint dem Ziele näher zu kommen. Ihr Fundament der Eintheilung ist die Thatsache: daſs die Erkenntnisse und Gefühle auf die Seelenkraft einmahl als *Wirkung*, und dann auch als Gründe ihres Wirkens sich beziehen; daſs in dem ersten Theile der Thatsache die Seelenkraft sich als *Erkenntniſs-* und *Gefühlkraft*, in dem zweyten aber als *Willenskraft* überhaupt ankündige; daſs folglich alle Gegenstände, die es für uns geben kann, theils von Seiten ihrer Erkennbarkeit, oder ihrer Beziehung auf unsere Erkenntniſskraft, theils von Seiten ihrer Fühlbarkeit, oder ihres Verhältnisses zu unserer Gefühlkraft, theils von Seiten ihrer Wollbarkeit, das heiſst, in Beziehung auf unsere Willenskraft, in Betrachtung kommen können.

Die Philosophie, die man als die Mutter der übrigen Wissenschaften, und zwar mit Recht, anzusehen pflegt, wird nun, diesem Eintheilungsgrunde zu Folge, als die Wissenschaft der allgemeinen und nothwendigen Grundsätze von dem Erkenn- Fühl- und Wollba-

ren aufgeführt. Sie zerfällt, diesem ihrem Begriffe gemäſs, in die Philosophie der Erkenntnisse, der Gefühle und des Willens. — Um die übrigen Theile der Philosophie zu finden und zu bestimmen, fährt man auf folgende Art fort: Augenscheinlich richtet sich die Erkenn- Fühl- und Wollbarkeit der Dinge nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Seelenkräfte; man entdeckt also die ersten Grundsätze für die Philosophie sicherlich nur dadurch, daſs man diese Natur und eigenthümlichen Gesetze unserer Seelenkräfte in dreyerley *Theorien*, wie man dergleichen *Naturlehren* neuerlich zu nennen beliebt hat, darstellet. Aus diesen Theorien läſst sich alsdann auch abnehmen, *wie weit* wir in unserm Erkennen, Fühlen und Wollen der Dinge, eben *mit jener Natur* unsrer Seelenkräfte kommen können; diese Gränzbestimmung gehört für die dreyerley *Kritiken* unsrer Seelenkräfte. — Weiter, aus jenen Gesetzen der Seelenkräfte läſst sich auch das *Verfahren* bestimmen, wodurch die unveränderliche Bestimmtheit, ich meyne die *Wahrheit* unsrer Erkenntnisse, Gefühle und Absichten erzielt werden sollen; dieſs Verfahren mit seinen Vorschriften wird in *dreyerley Logiken* angegeben.

Die Theile der Philosophie, die ich eben vorführte, können zusammt ihrem Inhalte gefunden werden, wenn man sich bloſs an die Seele, und an ihre einfachen Thatsachen, die sie uns vorweist, halten will; selbst manche Erkenntnisse von dem Erkenn- Fühl- und Wollbaren können von daher gewonnen werden. Da man nun diejenigen Theile der Philosophie, welche sich bloſs aus der Seelennatur, vermittelst einiger innerlichen Thatsachen, entwickeln lassen, zusammen die *reine Philosophie* zu nennen pflegt,

so nimmt man keinen Anstand, jene angezogenen Theile zur *reinen* Philosophie zu rechnen. Dieser stellt man die *empirische* Philosophie an die Seite, welche nur solche allgemeine Grundsätze enthält, die aus dem Zusammenkommen der Natur unsrer Seelenkräfte mit unsern Erfahrungen der Objekte entstehen können. Und die *Metaphysik?*

Die philosophischen Grundsätze, die es mit dem Erkenn- Fühl- und Wollbaren zu thun haben, beschäftigen sich entweder mit etwas, das sich *wahrnehmen,* oder mit dem, was sich *nicht wahrnehmen* läſst; jenes der Wahrnehmung Vorliegende ist eigentlich das *Physische*, letzteres aber, das *Nichtwahrnehmbare*, ist das *Metaphysische* der Dinge. Jenes ist das *Aeuſsere*, gleichsam die Schale der Dinge, und die Erkenntnisse, die wir durch die Erfahrung davon erhalten, müssen ohne weiteres und geradezu für wahr angenommen werden; daher hat es auch den Namen des *Wahrnehmbaren* erhalten. Der Gegensatz von ihm, das Metaphysische, ist hingegen etwas Verborgenes, und meist etwas Inneres der Dinge; es läſst sich nicht mit Fingern zeigen, nicht demonstriren, und die Erkenntniſs davon, sofern sie dasselbe anders als etwas *Vorhandenes* zu erkennen geben soll, ist jederzeit *erweislich* und kann nur vermittelst eines *Schlusses* erreicht werden. Der Grundsatz, welcher das allgemeine Leuchten des Feuers ausſagt, betrifft etwas Wahrnehmbares der Dinge; der Grundsatz von den Gröſsen, von den ursprünglichen Gesetzen der Dinge — geht auf etwas Nichtwahrnehmbares und Metaphysisches.

Ist irgend ein Grund, den die Natur zu einer reellen und wichtigen Scheidung philosophischer Lehrsätze an die Hand giebt, so ist es der eben bemerkte

Unterschied. Ich glaube daher annehmen zu dürfen, dafs die Philosophie, es folge daraus für oder gegen das bisher Angenommene was da wolle, diesem Grunde gemäfs nun weiter in eine Philosophie des Wahrnehmbaren — *Physik* in eigentlicher Bedeutung — und des Nichtwahrnehmbaren, so wohl Erkenn- Fühl- als auch Wollbaren der Dinge — *Metaphysik* — eingetheilt werden müsse.

Vielleicht scheint es, als falle diese Eintheilung mit der obigen Classifikation der Theile der Philosophie, nämlich der empirischen und reinen, in eins zusammen. Allein der Unterschied wird sogleich auffallend werden, wenn wir beyde in nähere Vergleichung mit einander setzen. Die Philosophie des Nichtwahrnehmbaren enthält Grundsätze, welche theils aus der Natur der menschlichen Seelenkräfte ganz allein, theils aus der Erfahrung geschöpft werden können. So ist vielleicht der Grundsatz der Caussalität ein bloſses Produkt aus der Natur der Erkenntniſskraft; in so fern gehört er in die *reine* Philosophie, und da er zugleich auf etwas Nichtwahrnehmbares geht, in die Metaphysik, ich setze sogleich hinzu in die *reine Metaphysik.* Der Grundsatz der Caussalität der elektrischen Materie hingegen gehört in *empirische* Philosophie; allein da er denn doch auch etwas Nichtwahrnehmbares zu erkennen giebt, so muſs er auch in die Metaphysik aufgenommen werden, und zwar in die angewandte oder *empirische Metaphysik:* denn seine Möglichkeit setzt Erfahrung voraus. Aus diesen Beyspielen ersieht man bald, daſs so wohl aus der reinen als empirischen Philosophie Theile in die Metaphysik gehören; daſs aber alle Erkenntnisse des Wahrnehmbaren, also die ganze eigentliche Physik, der

empirischen Philosophie eigen sind. Folgende Bemerkung wird den Unterschied noch deutlicher machen: Billig unterscheidet man *empirische* und *Erfahrungs-Erkenntnisse.* Jene, die empirischen, setzen zwar zu ihrer möglichen Entstehung und Bestimmtheit Erfahrung, als ihre Bedingung voraus; aber sie geben nicht alle etwas Erfahr- oder Wahrnehmbares der Dinge zu erkennen, sondern einige gehen auch auf etwas Nichtwahrnehmbares. So sind die Erkenntnisse von den Gesetzen der Schwere in der That *empirische* Erkenntnisse, denn sie sind nur durch Erfahrung möglich: aber sie sind auch *metaphysisch*, denn sie gehen auf nichts, welches wahrnehmbar ist. Erfahrungserkenntnisse haben aber bloſs ein Wahrnehmbares, das durch die Erfahrung erkennbar wird, zu ihrem Gegenstande.

Also sollen auch die oben erwähnten Logiken und Kritiken zur Metaphysik gezählt werden? Und welchen Schaden, welche Verwirrung würde das stiften? Vielleicht würden diese Theile der Philosophie vielmehr dadurch gewinnen, indem sie durch diesen ihnen angewiesenen Ort sogleich als solche erkannt würden, von denen gilt, was von ihren Schwestern gelten muſs, daſs sie nämlich durch keine eigene *Demonstration* auf etwas Wahrnehmbares erlangt und bewährt werden können. Allein die neuern Philosophen geben noch einen andern Grund an, warum sie diese Theile der Philosophie von der Metaphysik ausschlieſsen. Die Grundsätze der Logiken und Kritiken so sagen sie, betreffen nur ein *Formale unserer Erkenntnisse und Gefühle*, nämlich deren Wahrheit, objektive Gültigkeit und Bedeutung; davon abstrahirt die Metaphysik, und behält nur für sich die Erkenntnisse des Metaphysischen mit ihrer Wahrheit, Gültig-

keit und Bedeutung. Sie sehen also die Logiken und Kritiken als Gehülfen und Vorläufer der Metaphysik an, und beschränken demnach die letztere dahin, daſs sie sey *„die Wissenschaft des von jenem Formale der Erkenntnisse und Gefühle verschiedenen Nichtwahrnehmbaren.“*

Die Theorien der Seelenkräfte fallen aber, ohngeachtet sie wieder den andern Theilen der Metaphysik, so wie selbst den Logiken und Kritiken zur Einleitung und Hauptquelle dienen, der Metaphysik anheim, in so fern sie nämlich von der Seite angesehen werden, daſs sie uns mit der Natur der menschlichen Seelenkräfte, welche sicherlich etwas Metaphysisches ist, bekannt machen, ohne Rücksicht auf die anderweitige Nützlichkeit dieser Bekanntschaft.

Die Theile der Metaphysik nach diesem Begriffe will ich nur mit wenig Worten berühren, um die Fortschritte, die man von dieser Seite gemacht hat, nur in etwas kenntlich zu machen. Die dreyerley Naturlehren der Seelenkräfte stehen in der Metaphysik mit Recht voran; weil sie die Quellen der Grundsätze für die übrigen Theile dieser Wissenschaft sind. Daſs man in der Leibnitz-Wolffischen Schule den Vortritt dieser Lehren und die Nothwendigkeit ihrer besondern Cultur nicht so deutlich, wie in der neuern Zeit, eingesehen habe, davon zeugen die Werke beyder Schulen, und nähere Beweise davon will ich in der Folge geben.

Erst jetzt läſst sich begreifen, warum die übrigen Theile der Metaphysik auf folgende Weise abgetheilt werden müssen:

1. in eine Metaphysik des nichtwahrnehmbaren *Theoretischen* oder *Erkennbaren*, welche füglich die Metaphysik des Erkennbaren genennt werden kann;

2. in eine Metaphysik des nichtwahrnehmbaren *Aesthetischen* oder *Fühlbaren* der Dinge, und
3. in eine Metaphysik der nichtwahrnehmbaren *Zwecke* des menschlichen Willens, welche man Metaphysik der Sitten nennt.

Es läſst sich hiebey überhaupt bemerken, daſs in der Leibnitz-Wolffischen Schule jener erstere Theil der Metaphysik in mancher Rücksicht zu einer groſsen Vollkommenheit gediehen sey; daſs sie hingegen bey dem zweyten und dritten noch sehr viele Wünsche übrig gelassen habe, welche die neuere Philosophie theils schon erfüllt hat, und zum Theil, wie es scheint, mit Grunde, zu erfüllen Hoffnung macht. — Ich fahre in der Classification fort.

Jeder von den genannten Theilen der Metaphysik hat seinen *reinen* und *empirischen* Theil. Die ältere Schule sondert beyde nicht immer sorgfältig genug von einander ab; ich will dieſs an der Metaphysik des Erkennbaren, auf welche die Frage der Akademie vorzüglich zielen möchte, näher zu zeigen suchen. — In dem reinen Theile derselben werden erstlich die einfachsten Begriffe und Grundsätze, die unsere Erkenntniſskraft aus ihrer eigenen Natur erzeugt, aus der Theorie dieser Kraft aufgeführt. In der ältern Schule finden sich auch einige dergleichen; aber sie sind rhapsodisch hingestellt und mit andern, die nicht dahin gehören, vermischt. — Alsdann werden die Begriffe, welche aus diesen einfachsten Vorstellungen sich zusammensetzen lassen, angegeben, und zu Grundsätzen verbunden. Man könnte diesen Abschnitt die *Analytik* und das *Begriffsregister der Metaphysik* nennen. — Hierauf müssen diese reinen Begriffe in einen ganzen vollständigen Begriff von einem Dinge über-

überhaupt gesammelt werden — *Ontologie.* Endlich müssen die Begriffe von mehreren denkbaren Dingen, nach den Grundsätzen unsers Erkennens, in eine Idee von einem Ganzen der Dinge, und von ihren allgemeinsten und nothwendigen Ordnungs- Vereinigungs- und Verhältnifsarten verbunden werden — *reine Cosmologie;* — Theile davon sind: die *reine Mathematik* und die *reine Körperlehre (Naturlehre).* So weit die *reine* Metaphysik; alle noch übrigen möglichen Theile derselben müssen, ihrer Natur nach, *zur empirischen Metaphysik* gezählt werden: denn alle Erkenntnisse von dem *bestimmteren* Nichtwahrnehmbaren, eines einzelnen Dinges sowohl als aller wirklichen Dinge zusammengenommen, setzen *Erfahrung* voraus. Also, die *metaphysische Psychologie*, so wie die *natürliche Theologie*, — wenigstens so weit ich sie als möglich erkenne, — bekommen ihre Stelle in der *empirischen Metaphysik;* — Die *Physik*, in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, sie also nicht angesehen als eine Geschichte und Darstellung des Wahrnehmbaren, erforscht die *namhafte* Natur, oder die bestimmteren Gesetze derjenigen Dinge, die sich nicht als Geister offenbaren; sie gehört also mit ihren mannichfaltigen Zweigen in das Gebiet der empirischen Metaphysik. —

Mit der Skizze dieser Theile begnüge ich mich; sie ist zu unserm Zwecke hinreichend; das Fundament der Theilung hat wohl keinen Anstand mehr. — Da sich voraussetzen läfst, dafs die Akademie die *reine Metaphysik* des Erkennbaren ganz, und von ihren empirischen Abschnitten blofs die metaphysische Psychologie und natürliche Theologie vor Augen gehabt habe; so darf ich auch meine Betrachtung der neuern

Fortschritte in dieser Wissenschaft blofs auf diese Theile einschränken, ohne befürchten zu müssen, dafs der Frage dadurch zu wenig geschehen sey; — nur noch eins, bevor ich zu einer andern Untersuchung übergehe. Ich habe die metaphysische Seelenlehre in der obigen Skizze zweymahl aufgeführt; es ist mit gutem Vorbedacht geschehen; auch läfst sie sich abtheilen. In der Naturlehre der Seelenkräfte, welche ich voransetzte, werden, zur Begründung der übrigen metaphysischen Lehren, blofs die Gesetze der Seelenkräfte dargelegt; allein in dem andern Theile, den ich unter dem Titel einer metaphysischen Psychologie neben die Physik und natürliche Theologie stellte, wird das noch übrige Nichtwahrnehmbare unsrer Seele, zum Beyspiel ihre Substanzialität (Wesenheit) Einfachheit, Dauer u. a. in Betrachtung gezogen; das läfst sich aber mit gutem Erfolge nicht thun, wofern die nothwendigen Grundsätze von dem Erkennbaren der Dinge überhaupt, in der Naturlehre der Seele nicht schon vorbereitet sind.

Ich komme nun zu einigen der wichtigsten aber auch schwierigsten Untersuchungen, ohne deren glückliche Endigung die Metaphysik ein leerer Name für blofs *denkbare* Erkenntnisse bleibt. Die neuern Philosophen haben sie zwar *nicht zuerst* in Anregung gebracht, aber doch ohne Zweifel von Seiten ihrer wahren Wichtigkeit gefafst, und durch eine, wie mich däucht, glückliche Bearbeitung derselben der Metaphysik einen unnennbar bleibenden Vortheil verschafft. Die Punkte, worauf diese Untersuchungen ausgehen, mögen in Fragen eingekleidet hier stehen: „Sind uns „*wahre, reelle, objektiv gültige metaphysische Er*„*kenntnisse möglich*, oder nicht? und *wie weit* reicht „ihre *objektive Bedeutung?*" — Die Auseinander-

setzung dieser Fragen führt unmittelbar auf folgende: „Was ist Wahrheit, Realität, oder objektive Gültigkeit der Erkenntnisse? Worauf kommt es bey ihr an? Was ist objektive Bedeutung einer Erkenntniſs? Wie vielerley kann sie seyn? und welche Art davon kann unsern Erkenntnissen zukommen?“ Lauter Fragen, über die ich in der ältern, ich meine in der Leibnitz-Wolffischen Schule, zwar einige schätzbare Winke finde, aber wenig Benutzung und Ausführung derselben; dieses scheint der neuern Schule eigen zu seyn. Ich bleibe indessen nur noch bey der ersten Frage stehen:

II.

Sind uns metaphysische wahre Erkenntnisse möglich?

Leibnitz *) theilt die Vernunftwahrheiten in *ewige* und *positive* ein. Jene sind absolut nothwendig, so daſs ihre Gegensätze Widerspruch enthalten. Er rechnet zu denselben die Wahrheiten, denen eine logische, metaphysische oder geometrische Nothwendigkeit zukommt. Die positiven Wahrheiten machen die Gesetze der Natur aus; man lernt sie aus der Erfahrung und aus der Betrachtung dessen, was mit der Ordnung der Natur übereinstimmt. — In der That vortreffliche Fingerzeige für den, der die *Quellen* der Wahrheit suchen will. Aber, was ist die Wahrheit selbst? Wahrheiten heiſsen hier *Sätze;* Wahrheit ist

*) S. dessen diſcours de la conformité de la Foi avec la Raison p. 2.

aber eine *Eigenheit der Sätze*: worinnen besteht also diese Eigenheit? In der Nothwendigkeit, in dem Gedachtwerdenmüssen derselben; das giebt das Raisonnement. Mich däucht, es läſst sich darauf fortbauen; aber dieses Geschäft scheint den Neuern vorbehalten worden zu seyn.

Wolff sagt *): Wahrheit ist die Uebereinstimmung unsers Urtheils mit dem Objekte desselben. Diese Erklärung tadelt *Mendelssohn* in seinen Morgenstunden, und wie ich glaube mit Recht; denn die Einsicht einer solchen Uebereinstimmung setzt Vergleichung des Urtheils mit seinem Gegenstande voraus: aber eine solche Vergleichung ist unmöglich, indem wir den Gegenstand nur vermittelst eben dem Urtheile, das mit ihm in Vergleichung kommen soll, kennen können. Doch *Wolff* berührt anderswo **) die Natur der Wahrheit vielleicht mehr, wenn er Wahrheit die Bestimmbarkeit des Prädikats durch den Begriff des Subjekts nennt, und dafür hält, daſs ein Urtheil überhaupt alsdann wahr sey, wenn es das ist, was es seyn soll.

Hülfsmittel zur Erforschung der Wahrheit sind ihnen der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes; und als Grundsätze, woraus sich, vermittelst dieser zwey Sätze, Urtheile bewähren lassen, führen sie Definitionen, unbezweifelte Erfahrungen, Axiomen oder identische Urtheile, und schon erwiesene Sätze an ***).

*) S. dessen lat. Logik S. 387.

**) Ebendaselbst §. 524 verglichen mit §. 506.

***) Ebendaselbst §. 562.

Und diese Lehren liefsen noch Wünsche übrig? — Sie sind in dieser Schule schwankend geblieben, und haben über den Gegenstand unsrer Untersuchung das gewünschte Licht noch nicht verbreitet. — Wenn *Leibnitz* an einem andern Orte *) sagt: contentons nous de chercher la vérité dans la correfpondence des propofitions, qui font dans l'efprit, avec les chofes dont il s'agit; oder *Wolff* in seiner Metaphysik: die (metaphysische) Wahrheit ist die Ordnung in den Veränderungen der Dinge **): so zeigt das an, dafs man den Begriff von Wahrheit, den ich oben aus dem Leibnitzischen Raisonnement herauszog, nicht fest gehalten habe; und was liefs sich davon erwarten? — Man vergesse nur nicht, dafs es ein ganz anderes sey, ein- und zweymal auf einen richtigen Begriff stofsen, und ihn flüchtig bemerken, — und ein anderes, ihn fest halten, als den einzig richtigen anerkennen und darauf fortbauen: letzteres war hier durchaus der Fall nicht. Aber eine weitläuftige Anführung und Kritik hieher gehöriger Aeufserungen dieser Männer würde hier am unrechten Orte seyn, und ich kann sie mir durch folgende Auseinandersetzung der Materie, die ich aus der neuern Schule entlehne, ersparen. Inzwischen werde ich kurz seyn müssen, weil der Materien zu viele winken.

Die *Wahrheit* kommt nur unsern *Vorstellungen*, unsern *Gefühlen*, und dem *Bewufstseyn* zu. Sie besteht in der *unveränderlichen Bestimmtheit* derselben; diese ist das Einzige, was an ihnen für den Begriff

*) S. dessen Nouv. Effais fur l'entend. hum. pag. 363.

**) S. 75.

von Wahrheit übrig bleibt. — Weit unterschieden von der Wahrheit ist die *Gewifsheit*, welche überhaupt in einem *Bestimmtseyn unseres Bewufstseyns* zu einem solchen und keinem andern von einem solchen und keinem andern Gegenstande, besteht. Diese Bestimmtheit unseres Bewufstseyns hat jederzeit die *Vorstellung* von demjenigen Objekte, von dem wir ein bestimmtes Bewufstseyn haben, *zum Grunde*. Wir haben nämlich ein Bewufstseyn von diesem und keinem andern Gegenstande, weil wir eine *Vorstellung*, und zwar eine solche und keine andere von ihm haben. Ist nun unsre *Vorstellung*, die unserem Bewufstseyn eine Bestimmtheit giebt, selbst *unveränderlich bestimmt* und also *wahr*; so ist auch das durch sie bewirkte Bestimmtseyn unsres Bewufstseyns, d. h. unsre Gewifsheit, *wahr*; wo aber nicht, so ist sie ein blofses *Meynen*. — — Unsre Gewifsheit von einem Gegenstande ist entweder eine *absolute Gewifsheit*, oder eine *Ueberzeugung*, je nachdem sie von einer Vorstellung abhängt, die *sich selbst* als unveränderlich bestimmt ankündiget, oder von einer solchen, deren Wahrheit erst *aus andern Erkenntnissen*, die man als Zeugen und Gründe ihrer Wahrheit anführt, abgenommen werden mufs.

Die Wahrheit unsrer Vorstellungen ist nämlich auch entweder eine *absolute* und unerweifsliche, oder eine *bedingte* und erweifsliche. Eine *absolute* Wahrheit kommt denjenigen Vorstellungen zu, die sich dem Bewufstseyn unmittelbar und durch sich selbst als unveränderlich bestimmt angeben; eine *bedingte* und erweisliche hingegen solchen, deren unveränderliche Bestimmtheit erst aus andern wahren Vorstellungen

ersehen werden muſs. — Die Wahrheit der Gefühle kann ich hier füglich bey Seite liegen lassen.

Die Wahrheit der Vorstellungen schlieſst das Daseyn oder Nichtdaseyn ihrer Gegenstände weder ein, noch aus. Wenn ich von einer Vorstellung sagen muſs, daſs sie wahr ist; so brauche ich weiter nichts daraus folgern zu lassen, als: daſs ihr Gegenstand von mir *müsse so* vorgestellt und so bewuſst werden, wie mir ihn meine wahre Vorstellung vorstellig macht und bewuſst werden läſst. Es bleibt also, bey der Wahrheit unsrer Vorstellungen, die Frage nach der Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen durchaus dahin gestellt; unsre Vorstellungen können wahr seyn, und dem Bewuſstseyn eine wahre Gewiſsheit geben, ohne daſs ich eine Vergleichung derselben mit ihren Gegenständen anstellen, ohne daſs ich sie noch für trüglich und unsicher annehmen müſste, deſswegen, weil ich ihr Verhältniſs zu ihren Gegenständen noch nicht ins Reine gebracht habe; — kurz, bey der Beurtheilung der *Wahrheit* meiner Erkenntnisse brauche ich nicht aus mir selbst, und aus dem Kreise meiner Vorstellungen hinaus zu den Objekten zu gehen, und etwa erst von ihnen her Belehrung darüber einzuhohlen.

Dieſs ist es, wodurch man in der neuern Schule *) dem leidigen Skepticismus, den die Leibnitz-Wolffische Schule mit ihren obigen Zurüstungen nicht überwältigen konnte, zu Boden zu schlagen gedenkt, und wie mich däucht, mit dem besten Erfolge —. „Al-

*) S. *Abichts* Hermias, und die Abhandlung über Wahrheit in dessen philosophischem Journal.

lein, ist dieser Begriff von Wahrheit nicht der Begriff von blofs subjektiver, logischer Wahrheit? Und ist nicht in der Metaphysik die Frage von objektiver, realer, metaphysischer Wahrheit?" Diese Fragen, die in der Philosophie sehr gewöhnlich sind, und nach deren Auflösung ich in der Leibnitz-Wolffischen Schule umsonst suche, zeigen, glaub' ich, an, wie verwirrt die hieher gehörigen Punkte gefafst worden sind. Sie würden unmöglich haben aufgeworfen werden können, und man würde damit dem Skepticismus die Waffen nicht zugespielt haben, hätte man nicht unter der Wahrheit irgend eine *Uebereinstimmung* verstanden und gesucht, eben sie, die ich oben der Leibnitz-Wolffischen Schule eben zum Fehler anrechnete. Die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich selbst sollte *logische*, *subjektive*, ihre Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen sollte *reale*, *objektive*, und ihre wo mögliche Uebereinstimmung mit wirklichen Dingen, und mit ihren eigenen Seynsarten, sollte *metaphysische* Wahrheit seyn." Wie in aller Welt wollt ihr die zwey letztern Arten der Uebereinstimmung ausmachen?" rief der Skeptiker; wie könnt ihr aus euren Vorstellungen heraus zu ihren Gegenständen kommen? Und das mufstet ihr doch, wenn ihr jene Uebereinstimmung wollet finden, und *reale*, metaphysische Wahrheit in ihr aufstellen können. — Lassen Sie uns die Neuern weiter über diese Sache vernehmen und nachsehen, ob sie der Metaphysik wirklichen Gewinn verschafft haben?

Die Wahrheit einer Erkenntnifs besteht also in ihrer unveränderlichen Bestimmtheit, in ihrem so und nicht anders Gedachtwerdenmüssen, in ihrer Nothwendigkeit; die wahre *Gewifsheit* des Bewufstseyns

ist *Folge* davon. Hier ist noch an keine Uebereinstimmung zu denken. Aber diese Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit einer Vorstellung mag ihren Grund und ihre Ursachen haben, welche das Fundament einer Eintheilung der Wahrheit in eine logische, in eine reale subjektive, und in eine reale objektive Wahrheit hergeben mögen. — Eigentlich zu reden ist freylich alle Wahrheit unsrer Erkenntnisse logisch und subjektiv; denn sie ist eine Eigenschaft der *Erkenntnisse* und geht von diesen in das *Bewuſstseyn* und in die *Gefühle* über, das heiſst, sie ist logisch: auch ist sie ein bloſses Eigenthum der erkennenden Wesen und Subjekte, sie ist an diese und diese sind an sie gebunden, d. h. sie ist etwas subjektives. Indessen kommt man bey näherer Betrachtung denn doch auf folgende Unterschiede, — allein ich spreche hier nur noch hypothetisch von der Sache, in der hernach folgenden Untersuchung finden sich vielleicht Gründe, mehr categorisch von ihr zu reden.

Die unveränderliche Bestimmtheit einer Erkenntniſs kann entweder bloſs in der *Natur* und eigenthümlichen Wirkungsart unserer *Seelenkraft*, oder zugleich in den auf sie einwirkenden *Objekten* ihre Ursachen haben. Im letztern Falle kann man ihnen *reale objektive*, im erstern aber *reale subjektive* Wahrheit zueignen. Mit jenen werden *wirkliche* Gegenstände wahr *erkannt*, mit diesen werden sie wahr *gedacht*, mit beyden aber werden *Objekte* von uns auf eine nothwendige Weise vorgestellt und gewuſst, so, daſs wir nichts hinzu, noch hinwegthun, daſs wir an unserm Erkennen und an unserer Gewiſsheit beliebig nichts ändern können. Eben deſswegen nannte ich auch die subjektive Wahrheit eine *reale*, weil, wie

gesagt, die Erkenntnisse, denen sie zukommt, von *Sachen* selbst ein gewisses Erkennen geben.

Hiebey ist anzumerken, dafs weder unsere *Einsicht* der Wahrheit, noch das *Daseyn* dieser Wahrheit, noch auch die *Gewifsheit*, welche davon abhängt, die *Einsicht* in jene zweyerley *Ursachen* der Wahrheit und in ihr Daseyn vorausfetzen. Wir *haben* schon beyde Arten von Wahrheiten, wir erkennen sie, durch sie haben wir Gewifsheit, und müssen beyde haben und kennen, ehe wir darauf ausgehen, ja ausgehen können, jene *Ursachen* unserer Wahrheit aufzusuchen. Man kann diefs nicht genug wiederholen und einschärfen.

Erkenntnisse, denen ich *reale subjektive* Wahrheit zueignete, haben noch das Eigene, dafs sie auf solche Gegenstände gehen, die von uns *müssen* gedacht werden. Das ist bey unsern *beliebigen* und *willkührlich* aufgestellten, oder bey unsern *Traum-Erkenntnissen* der Fall nicht. Die Folge davon ist wichtig: Wenn Objekte auf uns einwirken, und dadurch reale *objektive* Erkenntnisse in uns erzeugen, so sind es immer auch jene real-subjektiv-wahren Erkenntnisse, welche in diesen mit begriffen sind und seyn müssen, und welche folglich durch eine solche Einwirkung der Objekte eine *objektive* reale Wahrheit erhalten, so dafs, wenn wir mit ihnen, *vor* diesem Einwirken ihrer Objekte, Gegenstände *denken mufsten*, wir *nach* demselben eben dergleichen Gegenstände als vorhandene *erkennen müssen.*

Logische Wahrheit kann, wenn sie nun noch besonders angeführt werden soll, ihren Charakter nur daher erhalten, dafs sie, wenn sie *eingesehen* werden soll, die Anwendung anderer theils subjektiv- theils -

objektiv-realer Erkenntnisse, welche man Grundsätze nennt, nöthig hat. Logische Wahrheit also gebiert *Ueberzeugung*, und sie steht der absoluten Wahrheit an der Seite, welche eine wahre *absolute* Gewiſsheit von einem Gegenstande nach sich zieht.

Und die *metaphysische Wahrheit?* — kann nach den vorgängigen Betrachtungen schlechterdings nichts anderes seyn, als „die unveränderliche Bestimmtheit *metaphysischer* Erkenntnisse von dem Nichtwahrnehmbaren der Dinge.“ Sie erhält also ihren Namen bloſs von der *Art der Erkenntnisse*, denen sie eigen ist. Ihr Gegensatz kann *physische* Wahrheit heiſsen, so benamt von den physischen Erkenntnissen, denen sie zugehört, nämlich den Erkenntnissen von dem Wahrnehmbaren. — Ich wünsche, daſs man beyde mit der *Wahrheit a priori*, so wie auch mit *jener a posteriori* ja nicht verwechseln möge, so wenig verwechseln möge, wie die metaphysischen Erkenntnisse mit den reinen, und die physischen mit den empirischen Erkenntnissen. Die *Wahrheit a priori* fällt mit der *realen subjektiven* und *zum Theil* mit der *logischen*, die *Wahrheit a posteriori* aber mit der *realen objektiven* und auch *zum Theil* mit der *logischen* Wahrheit zusammen; das Fundament ihrer Eintheilung ist also ein ganz anderes, als dort bey der metaphysischen und physischen Wahrheit. Da uns hier mehr diese letztern, als jene ersten Arten von Wahrheit interessiren, so sind in Absicht auf jene einige Fingerzeige schon hinreichend.

Ich komme nunmehr auf unsere Hauptfrage: Sind uns wahre metaphysische Erkenntnisse möglich? Und worauf kommt es bey ihnen an?

Wir sind im Besitze von manchen metaphysischen Erkenntnissen vieler nichtwahrnehmbarer Gegenstände; das ist unläugbare Thatsache. Daſs nicht wenige von denselben als unabänderlich bestimmt in uns erscheinen, z. B. jedes Ganze hat seine Gröſse, jede Eigenschaft hat ihr Substrat, — auch diese Voraussetzung könnte ich als eine Thatsache aufstellen; allein es giebt auch einen Beweis dafür, hier ist er: Angenommen, was sich erweisen läſst, unsere metaphysischen Erkenntnisse haben einen Ursprung in der Wirkungsart unserer Erkenntniſskraft, aber nicht in derjenigen Wirkungsart derselben allein, welche in ihr durch die Einwirkung der Dinge auf sie bestimmt wird; denn in der letztgenannten Wirkungsart, sie allein genommen, finden nur die *physischen* Erkenntnisse von dem Wahrnehmbaren, z. B. von den Gefühlen und Vorstellungen in uns, von den Farben und dergleichen, ihre Ursache. Das Letztere ist daraus einleuchtend, daſs dergleichen physische Erkenntnisse auf diesen ihren Ursprung hindeuten, dadurch nämlich hindeuten, daſs sie etwas *Empfindbares* zu erkennen geben. Dieſs thun aber die *metaphysischen* Erkenntnisse nicht; die Erkenntnisse von Gröſse, von Caussalität — deuten auf nichts Empfind- und Wahrnehmbares; ihr Ursprung muſs deſswegen aus einer ursprünglich eigenen Wirkungsart, kurz aus der Natur unserer Erkenntniſskraft abgeleitet werden; davon handelt die neuere Naturlehre der menschlichen Seelenkräfte, wie ich glaube, zur Genüge. Wenn aber die metaphysischeu Erkenntnisse *diesen* Ursprung haben; so ist auch nicht zu läugnen, daſs denjenigen, welche und so wie sie durch die Natur unserer Erkenntniſskraft in uns bewirkt werden, eine eben solche unver-

änderliche Bestimmtheit zukommen müsse, wie ihrer Ursache, ich meine so wie der Natur oder den Wirkungsgesetzen der Erkenntnifskraft. Diese unabänderliche Bestimmtheit derselben ist aber ihre *Wahrheit*, und zwar, von einem solchen Ursprunge her sie angesehen, *reale subjektive* Wahrheit, wodurch wir die Gegenstände derselben *denken* und uns derselben bewufst werden *müssen*, gerade so, wie diese natürlichen metaphysischen Erkenntnisse sie uns denken und bewufst werden lassen. — Ich sagte oben, dafs diese Folge schon als *Thatsache* in uns läge, und ich glaube sicherlich, dafs niemand läugnen könne, er müsse z. B. jedes Ding als *Eins*, jedes Wahrnehmbare desselben als eine *Eigenheit*, und diese als einem *Substrate* zugehörig *denken*. Also: *Reale subjektive* Wahrheit metaphysischer Erkenntnisse ist bey uns möglich, sie ist aufser allem Zweifel.

Diese Art von Wahrheit scheint *Leibnitz* vor Augen zu haben, wenn er seinen ewigen Wahrheiten eine *bedingte Realität* beylegt, die ihnen bleibe, auch wenn ihre Gegenstände nicht existiren; indem sie nur ausfagen sollen: Im Falle die Gegenstände existiren, werde man sie so finden, wie sie unsere Ideen darstellen *); ja er sagt ausdrücklich **): „Dafs die Ideen blofse *Möglichkeiten* ausdrücken"; vermuthlich will er sagen, dafs mit denselben etwas *möglich* Vorhandenes *gedacht werden müsse*. Schade, dafs dieses Raisonnement mit seinem oben angezeigten Begriffe

*) S. dessen neuen Vers. über den menschlichen Verstand Seite 414.

**) S. ebendaselbst S. 259.

von Wahrheit nicht wohl zusammenstimmt, und daſs er nicht darauf fortzubauen scheint, um zu zeigen, wie man von dieser realen *subjektiven* Wahrheit zu der *objektiven* kommt.

Aber die reale *objektive* Wahrheit metaphysischer Erkenntnisse? — Mit dergleichen wahren Erkenntnissen *müssen* wir, wenn sich deren in uns finden sollten, *vorhandene* nichtwahrnehmbare Gegenstände vorstellen, und also eigentlich *erkennen;* mit den vorhin genannten aber müssen (aber doch auch *müssen*) metaphysische Gegenstände bloſs *gedacht* werden, und zwar als bloſs *möglich*-vorhandene Objekte. — Der Beweis der Möglichkeit, ja selbst der Wirklichkeit real- und *objektiv*-wahrer metaphysischer Erkenntnisse möchte, nach unserer Vorausſetzung, wenig Schwierigkeit mehr haben, ob es gleich den meisten in der neuen Schule, und selbst ihrem Stifter, aus hernach anzuführenden Ursachen, nicht also scheint.

Schon vorhin bemerkte ich, obgleich nur im Vorbeygehen, daſs die real- und subjektiv-wahren oder die *reinen* Erkenntnisse, welche durch die eigenthümliche Wirkungsart der Erkenntniſskraft nothwendig werden, *unumgänglich in den real- und objektiv-wahren*, also in den *empirischen* Erkenntnissen, die die *Mitursache* ihrer Entstehung und Nothwendigkeit in der Einwirkungsart und in dem Einwirken der *Objekte* haben, mit enthalten seyn müssen, so, daſs eine real- und objektiv-wahre Erkenntniſs jederzeit einen physischen und metaphysischen Theil befasse. In diesem Falle werden die reinen metaphysischen Erkenntnisse nur *bestimmter*. Durch ein Beyspiel werde ich mich deutlich machen. Jedes Ding *muſs* ich, durch eine mir *innerlich* nothwendige, ich will

sagen, *reine* metaphysische Erkenntniſs, mit einer *Gröſse* denken, aber mit welcher? das bleibt durch diese *reinen* Erkenntnisse noch unbestimmt. Wirkt aber ein Ding auf mich, wird meine Erkenntniſskraft also durch ein *Objekt* genöthigt, eine Vorstellung von ihm zu erzeugen; so bleibt das Wirken meiner Erkenntniſskraft nicht mehr so unbestimmt wie vorher, obschon dennoch auch bestimmt durch die ursprünglichen Gesetze derselben, woraus die *reinen* metaphysischen Erkenntnisse ihren Ursprung nehmen. Was wird daraus erfolgen? Eine Erkenntniſs, die auch die metaphysische Vorstellung von einer Gröſse des Gegenstandes enthält, aber die Vorstellung von einer *bestimmten*, von einer solchen und keiner andern Gröſse des Dinges, das auf mich einwirkte. Was uns aber hier vorzüglich interessiret, ist folgendes: Diese *so* entstandene metaphysische Erkenntniſs von der *bestimmten* Gröſse des Dinges, ist eine *objektiv-real-wahre* metaphysische Erkenntniſs; denn die Mitursache derselben liegt in dem Dinge als ihrem *Objekte*; auf dieses *Objekt*, als auf ihre *Mitursache* muſs sie hindeuten; sie muſs sich als eine solche Erkenntniſs ankündigen, wodurch uns ein *Objekt nöthiget*, es so vorzustellen und als *vorhanden* zu *erkennen*; sie kann sich nicht bloſs als eine solche im Bewuſstseyn ankündigen, wodurch *wir* uns *selbst nöthigen*, einen Gegenstand auf eine gewisse Weise zu *denken*. Also: Mittelst der *Erfahrung* erhalten unsere real- und subjektiv-wahren, oder unsere *reinen* metaphysischen Erkenntnisse eine *Bestimmtheit*, und zugleich eine reale *objektive* Wahrheit, sie werden dadurch zu *empirischen* wahren Erkenntnissen (nicht zu physischen Erkenntnissen.) — Dieſs ist der Sinn

des Grundsatzes und Beweises für die objektiv-real-wahren metaphysischen Erkenntnisse, der in der Philosophie der Erkenntnisse, und in dem Hermias von *Abicht* aufgestellt worden ist. Folgende und eine Menge anderer Thatsachen mögen ihn rechtfertigen. — Wer wollte wohl läugnen, daſs er einem Baume, dessen Erkenntniſs er als eine durch *Erfahrung* erlangte anzunehmen gezwungen ist, *müsse* eine *bestimmte Gröſse* zuerkennen? Daſs er eben diese Erkenntniſs als eine durch das *Objekt*, durch den Baum, nothwendig gewordene, folglich als eine *objektiv*-real-wahre Erkenntniſs gelten zu lassen, sich genöthiget sehe? Und die Vorstellung einer *Gröſse* ist eine metaphysische Vorstellung; denn ihr Gegenstand ist nichts Empfindbares, sie läſst ihren Gegenstand durchaus nicht als etwas Wahrnehmbares ansehen. Was aber von *einer* metaphysischen Erkenntniſs gilt, das gilt von der ganzen Sammlung derselben; diesen Schluſs werde ich hernach zu rechtfertigen suchen. Also: „Es sind uns metaphysische Erkenntnisse und eine *reale objektive Wahrheit* derselben möglich, und zwar auf die Art, wie ich gezeigt habe; das nämliche sagten die Thatsachen.

Daſs *Leibnitz* und *Wolff* die *Erfahrung* als eine Wahrheitsquelle nicht verkannt haben, ist auſser allem Zweifel. Um nur von dem ersten zu reden, so giebt er ausdrücklich zu verstehen *): „daſs nur dasjenige, was genaue Erfahrungen lehren, und was aus nothwendigen

*) S. dessen Meditat. de cognit. veritat. et id. in den Actis erudit.

wendigen Prämissen folget, wahr sey"; allein einen bestimmten Begriff, *wie* die Erfahrung für *metaphysische* Erkenntnisse Wahrheitsquelle sey und werde, kann ich nicht finden.

Wir dürfen es nicht auſser Acht lassen, daſs die Wahrheit, ich meyne jene unabänderliche Bestimmtheit, mit unsern Erkenntnissen *zugleich* in uns entstehe; daſs sie durch Vergleichen und Ueberlegen nicht erst *hervorgebracht*, sondern höchstens nur *anerkannt* und *eingesehen* werde. Denn noch einmal: Die *Natur* unserer Seelenkräfte, und die *Natur* der Dinge, die auf uns einwirken, *erzeugen* die nothwendige Bestimmtheit oder Wahrheit unserer Erkenntnisse; von jener Natur kommen die Leibnitzischen *ewigen*, von der letztern seine *positiven* Wahrheiten.

Worauf kommt es aber an, wenn man die reale theils subjektive, theils objektive Wahrheit *metaphysischer* Erkenntnisse *einzusehen* sich vornimmt? Die reale *subjektive* Wahrheit stammt aus der Natur unserer Seelenkräfte: zur Einsicht derselben lerne man also diese Natur kennen; dieſs geschieht in den Theorien dieser Kräfte, worin die Neuern ohnstreitig einen besondern Vorzug behaupten; — aber davon muſs ich hernach mehr sprechen. — Die reale *objektive* Wahrheit unserer Vorstellungen hängt von der Natur der auf uns einwirkenden Dinge ab, die sich uns in den Erfahrungserkenntnissen bekannt machen; man studiere also die *Erfahrung*. Durch die Erfahrung entstehen in uns wahre objektive Erkenntnisse von dem *Wahrnehmbaren* der Dinge, an welche wir dann die metaphysischen Erkenntnisse, von denen wir in jenen Theorien gelernt haben, daſs sie zu jeder vollständigen Erkenntniſs eines Dinges unumgänglich hinzu-

kommen müssen, mit Bewuſstseyn und ohne einen Fehltritt befürchten zu dürfen, *anschlieſsen*, folglich das mit jenem Wahrnehmbaren bestehende Metaphysische der Dinge *schluſsweise* erkennen können. Das ist der wichtige Gang, den die Natur dem Metaphysiker zur Erbauung eines Systems metaphysischer Erkenntnisse vorgezeichnet hat; ich glaube es leuchtet ein, daſs er nicht trügen könne, indessen will ich ihn durch ein Beyspiel kenntlicher machen. Wenn ich aus der Naturlehre der Erkenntniſskraft weiſs, daſs alles, was durch eine sinnliche Vorstellung als etwas wahrnehmbares Aeuſseres vorgestellt wird, nothwendig durch die Verstandesbegriffe als eine *Eigenheit*, im Zusammenhange mit etwas anderm als deren *Unterlage*, vorgestellt werden müsse; so habe ich hier die Grundlage zu folgendem untrüglichen Schlusse: Nun wird mir aber mein Bewuſstseyn als etwas wahrnehmbares vorhandenes Nothwendige vorgestellt; folglich ist mein Bewuſstseyn eine *Eigenheit*, dessen *Unterlage*, *Ich* genannt, eben so wohl, als etwas Vorhandenes vorgestellt werden muſs, d. h. in der That vorhanden ist, als es mein Bewuſstseyn ist. — In der Metaphysik kommt es also auf die richtige Angabe solcher Grundsätze unserer Schlüsse, und auf Erfahrungserkenntnisse von demjenigen Wahrnehmbaren an, von wo aus wir auf das mit ihm zusammenbestehende Metaphysische, jenen Grundsätzen gemäſs, fortschlieſsen können und müssen; ich sage fortschlieſsen: denn unser Geschäft, ein System von objektiv-real-wahren *metaphysischen* Erkenntnissen zu erbauen, ist kein anderes, als ein Anschlieſsen und Verbinden *metaphysischer* Erkenntnisse, die in unbestimmter Gestalt aus der Natur der Erkenntniſskraft entstehen, mit

den wahren *physischen* Erkenntnissen, die wir durch Erfahrung erhalten; es ist kein anderes, als ein Bestimmen jener metaphysischen Erkenntnisse nach den letztern. — Die Vorrathskammer aber, woraus wir jene Grundsätze, unter welche wir unsere Erfahrungserkenntnisse von dem Wahrnehmbaren zu subsumiren haben, nehmen können, ist, wie gesagt, die Naturlehre unsrer Seelenkraft, so daſs wir auch die Fortschritte in der Metaphysik gröſstentheils nach den Fortschritten, die die neuern Philosophen in dieser Naturlehre gethan haben mögen, berechnen müssen. Bevor ich aber diese Fortschritte zeige, muſs ich noch anführen, ob die neuere Schule in der Auflösung der andern oben aufgeworfenen Frage mehr vorwärts geschritten ist, als der groſse *Leibnitz* und *Wolff*, welche uns den Weg in aller Hinsicht vortrefflich gebahnt haben, — ich meine jener Frage:

III.

Welche objektive Bedeutung haben unsere metaphysischen Erkenntnisse?

Der Grund, warum ich oben vor Nro. II. diese Frage mit der vorhergehenden zusammenstellte, ist die Verwechslung beyder, die ich nicht nur in der Leibnitz-Wolffischen Schule, obgleich dunkler, sondern auch in den Schriften vieler neuern Philosophen, und namentlich auch in *Kants* Werken finde, — eine Verwechslung, welche zu Verwirrungen führt, die die besten Denker entzweyen, und zu Behauptungen, die dem schlichten Menschenverstande äuſserst anstöſsig sind. Viele behaupten nämlich mit *Kant:* „daſs uns real-objektiv-wahre metaphysische Erkenntnisse schlech-

terdings unmöglich seyen; und dieſs aus keinem andern Grunde, als weil sie die *objektiv-reale Wahrheit* solcher Erkenntnisse mit einer Art *objektiver Bedeutung* derselben verwechseln. In der That hat aber jene *Wahrheit* mit dieser *Bedeutung* gar keine Gemeinschaft; jene bleibt, und mit ihr unsre wahre Gewiſsheit von metaphysischen Gegenständen, es mögen nun unsre wahren metaphysischen Erkenntnisse die eine oder die andere Art von objektiver Bedeutung haben; deſswegen gilt von der Verneinung einer dieser Bedeutungsarten durchaus kein Schluſs auf die Verneinung der realen objektiven Wahrheit jener Erkenntnisse; dieſs wird aus dem Folgenden erhellen.

Finden wir in uns metaphysische Erkenntnisse von dem Nichtwahrnehmbaren der Dinge; finden wir sie als unabänderlich bestimmt, bald durch die Natur unsrer Erkenntniſskraft allein, bald durch die sich uns zu erfahren gebenden Objekte; finden wir, daſs mit dieser Bestimmtheit und Wahrheit solcher Erkenntnisse auch eine unabänderliche Bestimmtheit, eine wahre *Gewiſsheit* unsers Bewuſstseyns von den Gegenständen dieser Erkenntnisse unerschütterlich fest stehe; — so bleiben denn doch noch folgende Fragen aufzulösen übrig: „*Giebt* es wohl solche Gegenstände, deren wir uns durch jene Erkenntnisse *nothwendig* bewuſst, als vorhandener und als solcher, die etwas von diesen Erkenntnissen verschiedenes sind, bewuſst werden *müssen?* Bestehen sie auch wohl *auſser* unseren Vorstellungen *so, wie* sie *durch* unsre Vorstellungen uns zum Bewuſstseyn kommen, und auf eine solche Art, wie *wir* uns ihrer als bestehend bewuſst werden *müssen?* Bestehen sie selbst, unabgesehen davon, daſs wir sie so *vorstellen* und *wissen müssen*

(wie es Thatsache ist,), und mit den Eigenschaften, in den Ordnungen, Verbindungen und Verhältnissen, in denen stehend wir, durch unsere wahren, unabänderlich bestimmten Erkenntnisse, sie uns vorstellen *müssen?* Haben also wohl unsre wahren Erkenntnisse, sowohl physischen als metaphysischen, eine solche *Bedeutung*, daſs sie unserm Bewuſstseyn ihre Objekte *so* vorbilden, wie sie, diese so *vorgestellten* Objekte, *an sich selbst*, also ohne Rücksicht darauf, *daſs* und *wie* sie bestehend *von uns* vorgestellt werden müssen, bestehen?" — *Kant* nennt diese Bedeutung eine *transscendente Gültigkeit* oder *Wahrheit*, aber wie aus den vorigen Betrachtungen über Wahrheit, und schon aus diesen Fragen erhellen muſs, ganz mit Unrecht: sie wird, aus nachfolgenden Gründen, vielleicht am besten die *absolute*, und aus einer andern Rücksicht, die *überschwengliche Bedeutung* unserer Erkenntnisse genannt. — Oder, eine zweyte Art einer solchen Bedeutung: „Geben unsere Vorstellungen ihre Gegenstände *anders* zu erkennen, als sie selbst bestehen?" — Dieſs würde die *Scheinbedeutung* unserer Erkenntnisse seyn. Oder aber — die *relative Bedeutung* — „deuten sie bloſs an, daſs ihre Gegenstände *uns*, als so und nicht anders bestehende Gegenstände, *erscheinen* und *vorkommen*, ohne daſs sie uns je in den Stand setzen können, darüber zu entscheiden, ob ihre uns so erscheinenden Gegenstände, sie für sich selbst genommen, auch eben so bestehen, wie sie bestehend uns erscheinen?"

Leibnitz scheint die erste Art von Bedeutung anzunehmen, und sich dabey vorzüglich auf die Gottheit zu stützen. Denn, was seine Aeuſserung anbelangt: Daſs jede Seele die Dinge der Welt nach ihrem

Standorte, den sie unter ihnen einnimmt, vorstelle; so muſs dieſs theils auf ein *Vorstellen* der Veränderungen der Seele *für einen Zuschauer* derselben, theils auf die mehrere oder mindere *Deutlichkeit* der Vorstellungen gezogen werden; — die Vorstellungen von den ihr nähern Dingen sind der Seele deutlicher, als jene von den entferntern. Was nun meine erste Behauptung anbelangt; so belege ich sie mit folgender Stelle *): Dieu en a les Idées avant que de créer les objets de ces Idées, et rien n'empêche qu'il ne puiſſe encore communiquer de telles Idées aux créatures intelligentes. Doch fährt er fort: il n'y a pas même de demonſtration exacte, qui prouve, que les objets de nos ſens et des Idées ſimples, que les ſens nous préſentent, ſont hors de nous. Ce qui a ſur tout lieu à l'égard de ceux, qui croyent avec les Carteſiens et avec notre célèbre Auteur (Locke), que nos Idées ſimples des qualités ſenſibles n'ont point de raſſemblance avec ce qui eſt hors de nous dans les objets: il n'y auroit donc rien qui oblige ces Idées d'être fondées dans quelque exiſtence réelle. — Wollte man das letztere Raisonnement als einen Beweisgrund für jene angenommene Bedeutung ansehen; so würde *Leibnitz* damit sehr fehl geschlossen haben: indem er sich dar-

*) S. dessen Nouv. Eſſais ſur l'ent. hum. p. 254. Vergl. *Wolffs* deutsche Metaph. S. 481: „Hätten unsere Vorstellungen nicht Aehnlichkeit mit den Dingen der Welt; so stellte die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anderes vor. Ein Bild, das der Sache nicht ähnlich ist, die es vorstellen soll, ist kein Bild von derselben". Ob unsere Vorstellungen dergleichen ähnliche Bilder sind? würde eben auszumachen seyn; mich däucht, dieser Beweis geht im Zirkel herum.

innen auf die Bedeutung eines Grundsatzes schon gestützt hätte, die doch erst erwiesen werden sollte. Dafs er einen Beweis dafür zu geben sich nicht getraute, scheinen auch seine Worte S. 222 zu bezeugen, sie lauten so: l'Idée peut avoir un fondement dans la nature, fans être conforme à ce fondement. Aber auf eben dieser Seite, so wie auch S. 87 bestätiget er seinen Glauben an jene Bedeutung, und erklärt sich geradezu gegen die Meynung derjenigen, welche annehmen, dafs Gott den Menschen ganz willkührlich Ideen zuertheilt habe: ce n'eſt pas l'uſage de Dieu d'agir avec ſi peu d'ordre et de raiſon.

Das hieſse denn aber den Knoten zerschnitten. Wir wollen nun die neuern Philosophen darüber hören. *Kant*, *Reinhold*, und andere mit ihnen, entscheiden die Frage dahin: dafs unsere *sinnlichen* Vorstellungen uns die Dinge als bloſse *Erscheinungen* darstellen; dafs die *Vernunft* mit ihren Ideen von dem *Absoluten*, zwar auf Dinge an sich, als der Gegensatz von jenen Erscheinungen, hindeute, und anzeige, dafs den sinnlichen Erscheinungen Dinge an sich, als deren Absolutes, zum Grunde liegen mögen, aber nicht vermögend sey, mit den Dingen, so wie sie für sich selbst bestehen mögen, uns näher bekannt zu machen. Nach den Meynungen dieser Männer haben also unsere *sinnlichen* Vorstellungen von dem Wahrnehmbaren eine *relative Bedeutung*, und wie man sagt, eine *objektive Realität;* allein unsere Vernunftvorstellungen von dem Uebersinnlichen und Nicht-Wahrnehmbaren der Dinge, also eben die vorzüglichsten metaphysischen Vorstellungen, sind bloſs *regulative Ideen*, die uns in unserm Nachforschen auf dem Felde der Erscheinungen leiten sollen; sie haben keine *objektive*

Realität, sie bleiben bloſse Ideen, deren Gegenstände unerkennbar für uns sind: denn diese Vernunftideen führen auf das *Absolute*, auf das für sich Bestehende, welches für uns durchaus verborgen ist, und uns nie *erscheinen* kann, weil es sonst eine *Erscheinung*, und *nicht das Ding an sich* wäre; — diese Lehre von der Bedeutung der Vernunftideen heiſst der *transscendentale Idealismus*.

Andere von den Neuern, auch selbst solche, die in der Elementarlehre im Ganzen mit *Kant* einstimmig denken, nehmen zwar auch die relative Bedeutung unserer sinnlichen Erkenntnisse an, behaupten aber auch zugleich dieselbe Bedeutung von den metaphysischen und übersinnlichen Erkenntnissen. Der Grund, warum sie unsern Vorstellungen weder eine absolute, noch eine bloſse Schein-Bedeutung zuschreiben, ist ihnen nicht dieser: Weil sich unsere Erkenntnisse, deren nächster Ursprung in unserer Erkenntniſskraft zu suchen ist, nach der Natur dieser Kraft richten müssen; — denn dieser Grund würde mehr beweisen als er soll, indem er, wenn er *für die relative* Bedeutung spräche, auch zugleich *für die Scheinbedeutung* reden würde; — sondern sie berufen sich darauf: daſs wir durchaus nicht im Stande sind, noch auch irgend ein Mittel denken können in den Stand zu kommen, unsere Vorstellungen, welche gleichsam Bilder von ihren Gegenständen sind, mit diesen ihren Gegenständen zu vergleichen, und dadurch ihre absolute oder Schein-Bedeutung zu entdecken. Daraus folgern sie nun, wie mich däucht, unwidersprechlich: daſs diese zwey Arten von Bedeutung für uns durchaus ungewiſs, und dahin gestellt bleiben müssen. Auf die Gottheit wollen sie sich bey dieser Ungewiſsheit

deſswegen nicht berufen, weil wir von der Gottheit denn doch nichts wissen können, als was wir vermittelst unsrer Kenntnisse von ihr wissen; da wir nun auch diesen Erkenntnissen nur eine relative Bedeutung zueignen können: so scheint es ihnen ein Zirkel zu seyn, vermittelst der Erkenntnisse von relativer Bedeutung zu Erkenntnissen von absoluter Bedeutung fortschreiten zu wollen.

Es hat aber mit der relativen Bedeutung unserer Erkenntnisse überhaupt folgende Bewandniſs: Unsere Vorstellungen, ihnen diese Bedeutung zugestanden, bleiben wahr und unveränderlich, sie geben Gewiſsheit, aber nur von Gegenständen, von ihrem Daseyn und Nichtdaseyn, von ihren Eigenschaften, Ordnungen, Verbindungen und Verhältnissen, *so wie sie durch unsere Vorstellungen unserm Bewuſstseyn vorkommen und erscheinen können und müssen; sie sind*, und zwar *für uns*, existirend oder nichtexistirend, so beschaffen u. s. f., sie *scheinen* es *nicht* bloſs zu seyn; denn *Schein* ist für uns nur da, wo ein Gegenstand wiederum anders, als er uns zuvor dargestellt wurde, vorkommen *kann*; da aber dieser Fall, wenigstens was das Uebersinnliche anbelangt, dessen Vorgestelltwerden von den, aus der unveränderlichen Natur unserer Seelenkraft entspringenden, metaphysischen Erkenntnissen abhängt, auf keine Weise zu befürchten ist, so fällt der Schein bey jenen Erscheinungen, von denen hier die Rede ist, durchaus weg. Die Behauptung der relativen Bedeutung unserer Erkenntnisse in dem gegebenen Sinne, ändert also in der Sprache nicht das mindeste; die Dinge, von denen wir wahre Erkenntnisse erlangt haben, *sind* für *uns* das, was sie zu seyn uns von unsern unabänderlichen Vorstellun-

gen angekündiget werden; wir behandeln sie, wir hoffen und fürchten von ihnen immer nur als von solchen, die und was sie *für uns* sind.

Allein die Behauptung *dieser* Bedeutung ist auf der andern Seite auch nicht so gleichgültig, als es anfänglich scheinen möchte. Durch sie wird allen den beängstigenden Raisonnements, und den Zweifeln wegen der Trüglichkeit unserer Erkenntnisse in Absicht ihrer Gegenstände, womit der Skepticismus den gemeinen Menschen Verstand und die philosophirende Vernunft so lange angefochten, und fast in die Enge getrieben hat, ein Ziel gesetzt. Denn, gegen diese Bedeutung läfst sich nichts einwenden; sie ändert, wie schon bemerkt wurde, an der *Wahrheit* unserer Erkenntnisse und an der davon abhängenden Gewifsheit auch nichts; und da sie die absolute und die Schein - Bedeutung als etwas *schlechterdings dahin zu stellendes* Preifs giebt, und behaupten läfst, dafs wir darüber nichts entscheiden *können;* so mag der Skeptiker *diese beyden Arten* von Bedeutung immerhin angreifen, er trifft weder die Wahrheit unserer Erkenntnisse, noch auch unserer Gewifsheit von den Dingen, noch macht er uns wankend in Absicht des Seyns der Dinge.

Die Gründe, womit einige neuere Philosophen diese relative Bedeutung *auch den metaphysischen* Kenntnissen zuzuwenden suchen, sind folgende: Wodurch geschieht es, sagen sie, dafs das *Sinnliche und Wahrnehmbare uns erscheint?* Ist es nicht dadurch, dafs Vorstellungen Vorstellungen sind, und also ihrer Natur nach Gegenstände *vorstellen* müssen? Nicht dadurch, dafs sie unser Bewufstseyn bestimmen müssen, dafs es sey eben dieses Bewufstseyn von eben

solchen Gegenständen? Nicht dadurch, dafs sie eine unveränderliche Bestimmtheit, eine Nothwendigkeit mit sich führen, die von ihnen auch auf unser durch sie bestimmtes Bewufstseyn übergeht? Erscheint etwas Sinnliches an den Dingen nicht deswegen *als wirklich*, weil unsere Vorstellungen davon sich selbst als *mitbewirkt* durch die Dinge ankündigen, und von sich selbst unser Bewufstseyn unabänderlich so bestimmen, dafs es ein Bewufstseyn von etwas Vorhandenem wird? Allein, ist alles das, woran die relative Bedeutung der *sinnlichen* Vorstellungen hängt, nicht auch bey den *metaphysischen* Vorstellungen anzutreffen? Wer kann die Thatsachen läugnen, welche bezeugen: dafs wir Vorstellungen von Substanzen *haben*, dafs diese Vorstellungen in unsern Begriffen von den Dingen unabänderlich vorkommen, dafs diese Begriffe sich als mitbewirkt durch die Dinge ankündigen? u. s. w. Unsere Erkenntnifskraft ist *eins*, durch sie werden alle Arten von Vorstellungen, die ihren Grund in ihrer Natur haben, nothwendig, wahr, Gegenstände darstellend, sie uns unabänderlich bewufst machend, und wenn unsre Vorstellungen durch die, uns so erscheinende, Einwirkung der Dinge, ich meyne durch die Erfahrung, entstanden sind, und also unserer Erkenntnifskraft durch eine dergleichen Einwirkung zum Erzeugen der Begriffe bestimmt wird; so wird sie eben so wohl bestimmt und genöthigt, ihre von der Natur des *Verstandes* und der *Vernunft* ausgehenden *metaphysischen* Vorstellungen in diese Begriffe zusammenzusammeln, und sie, wie es auch die Thatsache bestätigt, als durch Objekte mitbewirkte und bestimmte, folglich als objektiv-realwahre, auf Objekte als ihre Mitursachen hindeutende

Vorstellungen aufzuführen, eben sowohl, als ihre sinnlichen und physischen Vorstellungen. Sehe man also die Sache an, von welcher Seite man will, überall begegnet uns der nämliche Grund, warum man den sinnlichen Vorstellungen eine relative Bedeutung zuzueignen sich gemüſsiget siehet, auch beyden metaphysischen Begriffen. Einen ähnlichen Beweis führte ich oben auch für die objectiv - reale Wahrheit, oder wie man sie auch nennt, objektive Realität metaphysischer Erkenntnisse; ich würde bitten, denselben mit dem oben geführten nicht zu verwechseln, wenn ich nicht zu erleuchteten Männern redete.

Noch steht dieser Behauptung der oben berührte Kantische Beweis, welcher *gegen* die relative Bedeutung *metaphysischer* Erkenntnisse gerichtet ist, im Wege. Genau besehen soll dieser Beweis zugleich die objektive *Realität* und real - objektive *Wahrheit* solcher Erkenntnisse widerlegen; denn mir scheint *Kant* von der Vermengung der objektiven realen *Wahrheit* mit der *Bedeutung* unserer Erkenntnisse nicht frey gesprochen werden zu können. Wenigstens konnte einem *Kant* wohl nur der Schluſs: „Unsere Vernunftideen gehen auf das *Absolute* der Dinge, *dieſes* aber ist *das an sich bestehende*, welches wir *als ein solches* mit unseren Erkenntnissen durchaus *nicht* erlangen können; *folglich* kann die Vernunft mit ihren Ideen in Wahrheit *keine Gegenstände* zu erkennen geben, ihre Ideen haben keine objektive Realität und Gültigkeit,“ — ich sage, dieser allerdings sehr scheinbare Schluſs könnte ihn wohl allein dahin bringen, unsern metaphysischen Erkenntnissen, mit ihrer absoluten *Bedeutung*, auch zugleich ihre *objek-*

tive Gültigkeit und reale *Wahrheit* abzusprechen. Daſs er den nämlichen Schluſs nicht auch auf die sinnlichen Erkenntnisse anpaſste, dazu mag ihn der Gedanke bewogen haben: daſs die *sinnlichen* Erkenntnisse nicht auf das *Unbedingte* gehen, *folglich* keinen Anspruch auf das Zuerkennengeben des *an sich Bestehenden* (und dieses beyde ist bey *Kant* einerley) zu machen scheinen.

Kant nimmt also an, und eben darauf beruht sein Beweis, den ich noch zu berichtigen habe: „daſs das *Unbedingte* unter den Gegenständen, und das Etwanige *an sich Bestehende* derselben, welches letztere der absoluten Bedeutung unserer Erkenntnisse gegenüberstehen würde, *eins und das nämliche sey;* daſs die *Vernunftideen,* die durchaus etwas *Unbedingtes* vorstellen, eben deſshalb auf das *an sich Bestehende* gehen, und demnach auf eine *absolute Bedeutung* Anspruch machen; daſs hingegen die *sinnlichen* Vorstellungen, da sie nur ein *Bedingtes* zu erkennen geben, und *folglich* auf ein Zuerkennengeben des an sich Bestehenden *keinen* Anspruch machen, mit Recht ein günstigeres Schicksal verdienen, als die Vernunftideen; daſs man ihnen also die *relative,* gleichsam *bedingte Bedeutung* und objective *Realität* zugestehen müsse, die man aber jenen Vernunftideen, wegen ihrer übermäſsigen Ansprüche, schlechterdings zu verweigern habe. Dadurch allein sey es nur auch möglich, daſs den metaphysischen Streitigkeiten Grenzen gesetzt würden, indem sie sämmtlich blos daher entstünden, daſs die Vernunft mit ihren Ideen zu hoch fliegen und sich in das Reich der Dinge an sich versteigen wolle, wohin doch eigentlich uns Menschenkindern aller Zugang

abgeschnitten sey." — Dies der Geist des *Kantischen* Systems; die Folgen davon sind: daſs die ganze Metaphysik, da sie von dem Unbedingten und Uebersinnlichen zu handeln habe, also von Substanzen, von dem Umfange der Welt, von Gott, von Freyheit u. s. w., ein leeres Hirngespinst sey, nach dessen Bestand die Philosophen nur so lange ringen, als sie jenes Unvermögen der Vernunft nicht erkennen, welches denn aber bis auf unsere Tage herunter noch von keinem sey erkannt worden.

Mich däucht, das Raisonnement hatte groſsen Schein, und es war nur eines groſsen Mannes würdig, weil nur er desselben fähig war. Indessen konnte dies manchen Forschern das Anstöſsige und die Blöſsen desselben nicht verbergen. Sie setzten demselben die obigen Gründe für die objektive reale Wahrheit und relative Bedeutung unserer Vernunfterkenntniſs, entgegen; auſserdem löseten sie auch den Schein dieses Beweises auf folgende Weise auf:

Es ist auſser allem Zweifel, sagen sie, die Vernunft stellt mit ihren Ideen ein *Unbedingtes*, und der Sinn mit seinen Vorstellungen ein *Bedingtes* vor. Allein, verhält sich denn dieses *sinnliche Bedingte* zu jenem *Unbedingten* wie die *Erscheinung* zu *seinem Erscheinenden?* Ist der *sinnlich* vorgestellte Gegenstand denn in der That eine Erscheinung *von* einem Objekte, und nicht vielmehr ein *erscheinendes Objekt* selbst? *Kant* setzt in seinem Beweis geradehin voraus, daſs *jenes erste* Verhältniſs statt finde; dies läſst sich aber durchaus nicht annehmen. Denn wie kann *Kant* zwischen der sinnlichen Erscheinung und zwischen dem Dinge an sich, *das durch sie erscheinen soll*, eine Vergleichung anstellen? Und müſste

er das nicht können, wenn er behaupten will, daſs beyde, der sinnlich vorgestellte Gegenstand und das Ding an sich, von einander *verschieden* sind, — daſs jener nur der Widerschein sey, den ein Ding an sich in unserm Erkenntniſsvermögen giebt, — daſs sich das Ding an sich *anders*, als es in dieser Erscheinung vorkommt, zu erkennen geben würde, wenn es sich unserm Bewuſstseyn unmittelbar darstellen könnte, wenn unser Erkenntniſsvermögen nicht zwischen ihm und unserm Bewuſstseyn läge? — So möchte sich *Kant* also etwas anmaſsen, was er sonst schlechtweg tadelt, nämlich das Vermögen, die Dinge an sich zu erkennen, *um* sie mit dem, was vielleicht nur ein Widerschein von ihnen ist, vergleichen und sagen zu können: Was ihr mit eurer sinnlichen Erkenntniſs von den Dingen erkennt, ist nur *Erscheinung* von den Dingen an sich, *nicht* sie selbst.

Weiter sagen diese Philosophen: die Vernunft macht mit ihren Ideen deſswegen, weil sie mit ihnen ein *Unbedingtes* vorstellt, auf ein Zuerkennengeben des an sich Bestehenden keine Ansprüche, zum wenigsten nicht mehr Ansprüche, als das sogenannte niedere Erkenntniſsvermögen mit seinen Vorstellungen des Bedingten. Die Vernunft weiſs von sich selbst von dem an sich Bestehen der Dinge nicht das mindeste; weder von ihr, noch von dem Sinne aus, kommen wir auf die Idee des an sich Bestehenden. Wir stoſsen auf diese Idee vielmehr auf folgendem Wege: Wir bemerken, daſs wir alle Objekte nur durch unsere *Vorstellungen* erkennen; daſs also die Gegenstände nur so vorkommen, wie sie uns durch unsere Vorstellungen bewuſst werden, kurz wir bemerken, daſs alle Objekte, von denen wir reden können, etwas *Vorge-*

stelltes sind. Was ist nun natürlicher als der Wunsch, die *vorgestellten* Objekte zu vergleichen mit den Objekten, so wie sie seyn mögen, auch wenn sie *nicht vorgestellt* würden? — Man sieht, die Frage von den Dingen an sich geht von unserm Triebe nach Vergleichung, nach dem Auffinden der *Verhältnisse*, also von unserer *Besinnungskraft* aus, aber nicht wie *Kant* will, von der Vernunft und ihren Ideen des Unbedingten. In der That setzt die *Anwendung* der Idee des Unbedingten auf das Ding an sich, um nämlich dieses *als ein Unbedingtes* ansehen zu können, schon den Gedanken von einem Dinge an sich voraus, anstatt, daſs die Vernunft *durch* ihre Idee des Unbedingten darauf hinführen sollte. Wenn dem so ist, wie denn die Gründe laut dafür sprechen; so laſst uns nun erst nach der Berechtigung fragen, die Vernunftidee des Unbedingten auf das ideale an sich Bestehende, und was noch mehr sagen will, auf dieses *allein* anzuwenden. Nirgends werdet ihr einen Berechtigungsgrund dazu finden; in der angestellten *Vergleichung* des an sich Bestehenden mit den erscheinenden Dingen, und in ihrem gefundenen Verhältnisse der Verschiedenheit nicht: denn diese Vergleichung ist, wie gesagt, durchaus unmöglich; eben so wenig darin, daſs die Frage des an sich Bestehenden sich nur auf das Nichtbedingte stellen lasse: denn wir können eben so wohl fragen, ob das Wahrnehmbare, das Sinnliche, welches als ein Bedingtes vorgestellt wird, für sich selbst, ohne Rücksicht auf unser Vorgestelltseyn desselben, so bestehe, oder nicht? eben so wie wir fragen können, ob z. B. die Ichsubstanz, jenes unbedingte Substrat der Vorstellungen und Gefühle, an sich

selbst

selbst als ein solches, wie es *durch* eine Vernunftidee vorgestellt wird, bestehe, oder nicht?

So verschwindet also der Schein jenes Schlusses, und es wird dadurch einem Dogmatismus in der Metaphysik Raum gemacht, der den gröſsten Theil derjenigen Lehren, welche *Leibnitz* und *Wolff* mit so groſsem Aufwande von Vernunft und Genie, dem deutschen soliden Geiste zu verschaffen wuſste, und zu fernerer Cultur hinterlieſsen, nicht bloſs in ihrem Werthe läſst, sondern sie selbst noch mehr erhellen und vor vielen Neckereyen der Spekulation verwahren kann. — Die Hauptwahrheit, die diesen neuen Dogmatismus charakterisirt, ist folgende: „Unsere metaphysischen Erkenntnisse a priori können durch Erfahrung objektiv-reale Wahrheit erhalten, und uns eine wahre Gewiſsheit von dem Metaphysischen verschaffen, und zwar von dem Metaphysischen als einem uns Erscheinenden, von welchem niemand unter der Sonne, ja überhaupt kein Geschöpf, dem es die Gottheit nicht besonders geoffenbaret hat, entscheiden kann, weder daſs, noch daſs es nicht als so für sich bestehe, wie es uns erscheint."

Es haben also die Neuern das Vermögen der Vernunft, eine Metaphysik aus gültigen und zur Genüge Bedeutung habenden Erkenntnissen von dem Nichtwahrnehmbaren der Dinge zu erbauen, genauer untersucht, und wie ich glaube, überzeugende Beweise davon in den Jahrbüchern der metaphysischen Verhandlungen niedergelegt. — Dieser Gewinn erstreckt sich über das ganze Gebiet der Metaphysik, er muſste deſswegen voraus erörtert werden. Nicht viel weniger Vortheil verschafft ihr auch eine glücklich-cultivirte *Naturlehre der Seelenkräfte*, wie ich oben schon

anzudeuten Gelegenheit hatte; aber da sie schon einen Theil der Metaphysik selbst ausmacht, ob sie gleich auch wie eine Einleitung derselben angesehen werden muſs, so führt mich die Sache selbst nunmehr zu der Frage:

IV.

Welche Fortschritte haben die Neuern in der Naturlehre der Seelenkraft, in den sogenannten Theorien unserer Seelenkräfte gemacht?

Man findet in der Leibnitz-Wolffischen Schule denjenigen bestimmten Begriff von einer solchen Naturlehre, der dem Philosophen das ganze Problem, welches er aufzulösen hatte, in seinem ganzen Umfange vorgelegt hätte, nirgends. *Leibnitzens Versuch über den menschlichen Verstand* enthält zerstreute, unvollendete, obgleich zuweilen sehr schätzbare Bemerkungen über die Seelenkräfte, die er hinstellte, so wie der Engländer ihm Gelegenheit dazu gab. *Wolff* sammelte über die Seele, was er vorfand, und ergänzte so viel er konnte. Hätte er seinen eingeschlagenen Weg der Untersuchung, den er in der Seelenlehre seiner Metaphysik betrat, strenger verfolgt, vielleicht hätte schon damals die ganze Philosophie eine ganz andere Gestalt gewonnen. Allein, laſst uns billig seyn, und das Stück Arbeit, das er vollbracht hat, für hinreichend halten, ihn unter den groſsen Geistern unseres Jahrhunderts dankbarlich zu verehren.

Das erste Geschäft, welches zum Eingange solcher Theorien zu berichtigen ist, besteht in einer gültigen Rechtfertigung des Ganges, den man in seiner

Nachforschung nehmen will, und in den Beweisen der Sicherheit, daſs man auf demselben zu einer *allgemeingültigen* und *vollständigen* Naturlehre der Seelenkraft gelangen werde. Die Seelenkraft ist etwas Verborgenes, ihre Natur, die Gesetze ihrer Wirkungsarten und Fähigkeiten sind es nicht minder; wie kommt man nun zur Erkenntniſs derselben? Auf dem Wege der *Erfahrung?* Was will das sagen? Ist etwa die Seelenkraft und ihre Natur etwas Erfahr- und Wahrnehmbares? Sicherlich nicht; aber auch das ist Weg der Erfahrung, wenn man sich in seinen Schlüssen streng an das Erfahrbare hält, und sich von ihm zu dem Verborgenen, welches mit ihm in Verbindung stehen mag, führen läſst. Das letztere hat *Wolff* im Sinne, wenn er sagt *): „Es muſs von dem Wahrnehmbaren auf das Nichtsichtbare geschlossen werden"; und S. 110: „Weil ich in mir nur Gedanken (?) finde, so rechne ich diese auch nur mir zu; diese Gedanken *sehen* wir *in uns;* aus ihnen erkennen wir uns, so wie jedes andere Ding aus dem, was wir in dasselbe zu setzen pflegen". Vortrefflich! Nur fehlt eben noch das Wichtigste, nämlich: Nach welchen *Grundsätzen* darf ich meine Schlüsse, die mich von dem Wahrnehmbaren der Seele auf ihre Natur leiten sollen, abfassen? Ferner, wie ist deren objektiv-reale Wahrheit und ihre Bedeutung — die Hauptpunkte, die der Skeptiker zuvor berichtiget wissen will, — zu rechtfertigen? Beweisen läſst sich die Wahrheit dieser Grundsätze wohl nicht; denn wodurch sollte dieſs gesche-

*) S. dessen deutsche Metaph. S. 106. 107.

hen? Bey jedem Versuche würde sich also bald ergeben, dafs man sie in diesen Beweisen schon als gültige Grundsätze gebrauchen müfste. Diefs ist es vorzüglich, was der scharfsinnige Verfasser des *Aenesidemus*, ganz im Humischen Geiste, den neuern Theoristen zu bedenken gab, indem er ihnen zeigte, wie sie sich in ihren Beweisen im Zirkel herumgedreht hätten. *Abicht* in seinem Hermias suchte der Schwierigkeit auf dem, auch hier betretenen, Wege einer Analyse, dem einzigen, der noch übrig ist, wenn der Weg der Synthese abgeschnitten wird, abzuhelfen, und dadurch der Seelenlehre, und mit derselben der gesamten Philosophie das nöthige Fundament unterzulegen. Die Hauptmomente seines Raisonnements sind folgende:

Auch der Skeptiker, und wenn er seine Sache noch so weit treibt, mufs uns die objektiv-reale Wahrheit folgender Sätze einräumen:

erstlich: Erkenntnisse sind wirklich in uns;

zweytens: jede Erkenntnifs, die sich in uns wirklich findet, giebt sich selbst zu erkennen, sowohl als bestehend aus Bewufstseyn und aus einer das Bewufstseyn bestimmenden Vorstellung, wie auch als zu erkennen gebend etwas anderes, welches ihr Objekt genannt wird; kurz eine wirkliche Erkenntnifs in uns giebt sich selbst zu erkennen als so etwas, was eben durch das, was wir von ihr gesagt haben, eine Erkenntnifs ist.

Das sind zwey gültige Sätze von einem wahrnehmbaren Gegenstande (von einer Erkenntnifs,) und von der Art, wie er als bestehend von uns schlechterdings angenommen werden mufs. Nun aber erkennen wir die Wirklichkeit einer Erkenntnifs in uns,

die der erste Satz behauptet, selbst *durch eine Erkenntniſs*, nämlich durch die, welche eben jener erste Satz ausdruckt. — Ferner, *diese* Erkenntniſs hat jene, die damit erkannt wird, *zum Gegenstande*, der denn immer etwas *Verschiedenes* ist von der Erkenntniſs, womit man ihn erkennt, — nach dem Zweyten zugestandenen Satze. Ist aber dieſs; so ist in dem ersten Satze die unläugbare objektive Wahrheit folgender Grundsätze *gegeben*, — denn sie sind in ihm, als einem real-objektiv-wahren Satze, *enthalten*, folgender nämlich:

1) des Grundsatzes der *Caussalität*; denn der Satz: Erkenntnisse sind in uns *wirklich*, heiſst nichts anders, als: Unsere Erkenntniſs von diesen Erkenntnissen, die wir als Objekte erkennen, müssen als *bewirkt* von den letztern (sey es auf eine unmittelbare oder mittelbare Weise, das gilt hier noch gleichviel,) angenommen werden; als eine von ihnen bewirkte giebt sich eben die Erkenntniſs von jenen andern dadurch selbst an, daſs sie ihren *Gegenstand* als einen *wirklichen* unveränderlich bewuſst werden läſst; also: Ein *Objekt* (die erkannten Erkenntnisse in uns) ist unläugbar ein *Verursachendes*, und unsere Erkenntniſs von ihm ist ein *Verursachtes* desselben; —

2) Auch der Grundsatz der *Substanzialität* und seine objektive Gültigkeit liegt darin; denn der Satz: Erkenntnisse sind *in mir* wirklich, heiſst nichts anders als: Es ist etwas vorhanden, *in dem* die Erkenntnisse wohnen und bestehen, dessen Inhärenzen und Eigenheiten sie sind, und dieses Etwas ist verschieden von den Erkenntnissen, die in ihm wohnen, das heiſst, es besteht nicht als Inhärenz, es ist *Substanz*, *Wesen*;

3) Endlich des Grundsatzes: Was von uns auf eine bestimmte Weise *gedacht werden mufs, das ist und besteht vor unserm Bewufstseyn* auf diese und keine andere Weise, d. h. davon ist unser Bewufstseyn nicht zweydeutig, nicht zweifelhaft, sondern unabänderlich gewifs.

Diefs sind die Grundsätze, mit denen man in der Erbauung eines Systems der Seelennaturlehre auslangt; das beweisen die weitern Schlüsse:

Unsere Erkenntnisse, unsere Gefühle sind *Wirkungen* von unserm *Ich*, denen sie eigen sind; so *müssen* sie durch die unwillkührlichen Erkenntnisse, die wir von ihnen haben, von uns gedacht werden; sie lassen sich durchaus nicht denken, als mitgetheilt und eingeflöfst der aufnehmenden Seele von andern Dingen, und diese Dinge lassen sich nicht denken als solche, die unsere Erkenntnisse und Gefühle in sich gehabt, sie von sich abgelöfst, sich von ihnen ausgeleert und sie abgeschickt hätten, so wenig es sich denken läfst, dafs Eigenschaften aus ihren Wesen herausgehen, auf irgend eine Zeit *selbst bestehen*, und *nicht Eigenschaften* sind, und dann wieder Eigenschaften, in unserm Falle Eigenschaften unserer Seele, werden. Unser Ich ist also etwas *Verursachendes*; unser Ich ist aber Substanz, Wesen, etwas Selbstständiges; nun ist ein Selbstständiges und zugleich Verursachendes *Kraft*; folglich ist das *Ich* eine *Kraft*, die aus ihren Wirkungen erkenntlich ist.

Ist das Ich für sich genommen *Kraft*; so ist es *wirkend* auch schon durch sich selbst. Ist es schon durch sich selbst wirkend; so sind von ihm Wirkungen vorhanden. Da nun jede Wirkung ihr Daseyn, ihr Maafs und ihre Art hat; so setzt sie in ihrer Kraft,

aus welcher sie kommt, jederzeit ein *Maafs* des *Wirkens*, und eine eigenthümliche *Art des Wirkens* voraus. Das Bestimmtseyn einer Kraft zu einem *Maafse des Wirkens* ist ihr *Trieb;* ihr Bestimmtseyn zu einer *Art des Wirkens* ist ihr *Vermögen*, in gewisser Hinsicht auch ihre *Neigung* genannt. Unsere Ichkraft hat demnach *für sich allein*, also *ursprünglich*, ein *Vermögen* und einen *Trieb* zu wirken. Dieses eigenthümliche Vermögen ihres Wirkens giebt sich auch dadurch zu erkennen, dafs manche Erkenntnisse in unserm Bewufstseyn, das wir von ihnen haben können, schlechterdings nicht sich auf etwas von dem Ich Verschiedenes, als auf ihre *Ursache*, beziehen lassen, z. B. die Erkenntnifs von einem blofs gedachten unbestimmten Räumlichen, welches der Gegenstand der reinen Geometrie ist.

Da aber auch manche Erkenntnisse sich nur als *Erfahrungs*-Erkenntnisse zu erkennen geben, d. h. als solche, welche noch auf etwas anderes, als auf das blofse Ich, als auf ihre Mitursachen hinweisen; so müssen wir auch der Ichkraft eine *Fähigkeit* zueignen, sich in ihrem Wirken durch ein und anderes Verursachendes, welches von ihr verschieden ist, bestimmen zu *lassen*. Diesen beträchtlichen Unterschied zwischen Vermögen und Fähigkeit hat zwar schon *Leibnitz* auch bemerkt, denn er sagt *): *l'active* (puissance) pourra être appellée *faculté* et peut-être que la *passive* pourroit être appellée *capacité* ou *receptivité*; allein die objektive Gültigkeit dieses Unterschiedes bey der Seelenkraft, und die Thatsachen, die darauf hinführen, hat er nicht gezeigt.

*) Nouv. Eff. p. 128.

Das Bestimmtseyn einer Kraft setzt etwas sie *Bestimmendes* voraus; wir wollen dieses die *Ursache* ihres Bestimmtseyns nennen; diese Ursache ist aber kein Verursachendes, denn dies ist ein Wirkendes, folglich selbst ein Bestimmtes; auch keine Kraft, wie es von selbst erhellt. Die Ursache, welche in einer Kraft den *Trieb* bestimmt, heifst *Triebfeder;* hingegen diejenige, die in ihr das *Vermögen* und die *Neigung* bestimmt, heifst *Regel;* unveränderliche Regeln heifsen *Gesetze*, und sind diese *ursprünglich* einer Kraft eigen, so sind sie *Gesetze a priori*, auch *reine Gesetze*. Die ursprünglich eigenthümlichen Gesetze und Triebfedern, folglich auch die ursprünglichen Triebe und Vermögen einer Kraft, nebst ihren Fähigkeiten, machen zusammengenommen ihre *Natur* aus. Man unterscheidet dabey die *Natur der Kraft* überhaupt, d. h. dasjenige Eigenthümliche, wodurch sie *eine Kraft* überhaupt ist, und die *Natur einer gewissen Kraft*, d. h. das ursprünglich Eigenthümliche, wodurch sie eben diese und keine andere Kraft ist. — So finden die neuern Philosophen, und so begründen sie den Begriff von einer *Naturlehre* der Seelenkraft.

Leibnitz hatte bey seiner Lehre von den angebohrnen Ideen, mit denen sich *Wolff* kein besonderes Geschäfte macht, obgleich unentwickelt vor Augen, was hier von der Seelenkraft überhaupt, wie mich däucht, deutlich und mehr entwickelt dargestellt worden ist. *Plato* und *Cartesius* schienen ihm den Punkt eher getroffen zu haben, als *Aristoteles* mit seiner Tabula rasa Indessen scheint es ihm mehr darum zu thun gewesen su seyn, seine Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie von einer gewissen

Seite zu bestätigen, und das Gewicht und den Umfang der Gültigkeit gewisser Begriffe und Grundsätze, gegen die Erfahrungs-Philosophie eines *Locke*, zu retten, mehr als die Natur der Seelenkraft in ihr volles Licht zu setzen, und durch eine detaillirte Erkenntniſs derselben der ganzen übrigen Philosophie den Vortheil zu verschaffen, den sie in der That daraus ziehen kann und muſs. Sey es; *Leibnitzens* hingeworfene und zerstreute Bemerkungen waren doch der Saame, aus welchen *Kant* sich sein System über die Natur der Erkenntniſskraft heranzog. Denn die *Kantische* Behauptung: daſs mehrere Vorstellungen, welche er reine Vorstellungen a priori nennt, in dem ursprünglichen Vermögen und Triebe der Erkenntniſskraft *gegründet* sind, daſs sie aber erst alsdann, wenn die Erkenntniſskraft durch die Einwirkungen und Erfahrungen der Dinge von denen sie keinen Augenblick ihres Daseyns frey ist, zum Erzeugen der Erkenntnisse näher bestimmt wird, in der Seele zum Vorschein und zur Wirklichkeit kommen, so daſs sie, in den Erfahrungserkenntnissen nothwendig mit enthalten, alsdenn unserer innern Wahrnehmung ausgesetzt werden, — diese Behauptung, sage ich, ist nur die näher bestimmte Meynung *Leibnitzens* von den angebohrnen Ideen, von welchen er sich freylich oft sehr dunkel und zweydeutig ausdruckt. Ich will davon einige Proben geben; so sagt er: *) c'eſt une diſpoſition une aptitude, une préformation, qui *determine* notre ame, et qui fait, qu'elles (die ewigen Wahrheiten, welche aus den angebohrnen

*) Nouv. Eſſ. p. 37.

Ideen entstehen) en peuvent être *tirées;* und pag. 41: les notions innées ſont *implicitement* dans l'eſprit; ferner pag. 43: les penſées (welche nicht angebohren sind) ſont des actions, et les *connoiſſances* ou les vérités, en tant qu'elles ſont en nous quand même on n'y penſe point, ſont des habitudes ou des diſpoſitions (des aptitudes nennt er sie auch anderswo, auch des attitudes actives et paſſives pag. 62); et nous ſavons bien des choſes, aux quelles nous ne penſons gueres. Wenn man nämlich sich an die aptitude und préformations qui *determine* notre ame allein halten wollte; so würde das angegebene, richtige Verhältniſs der reinen Vorstellungen a priori zu der Erkenntniſskraft und ihrer Natur, ziemlich deutlich dargelegt worden seyn; sieht man aber wieder auf die connoiſſances ou les vérités, als des habitudes ou des diſpoſitions u. s. f. so wird jenes Verhältniſs wieder verdunkelt und aus den Augen gerückt. *Reinhold*, in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens u. a. a. O., meynt nicht unrichtig, daſs in den Raisonnements seiner Vorgänger, und besonders auch unsers *Leibnitz*, ein unbestimmter Begriff von *Vorstellung* zum Grunde liege, den auch nicht *Kant* sattsam entwickelt, der denn aber doch die ganze Dunkelheit und Schwierigkeit in dieser Gegend der Philosophie veranlaſst habe. Er selbst giebt auf eine scharfsinnige Weise von einer Vorstellung folgende Merkmale an. Sie ist etwas Wahrnehmbares in uns, das von seinem Subjekt und Objekt unterscheidbar ist, und seinem Subjekte ein Objekt zum Bewuſstseyn bringt; — sind dies gleich nicht seine eigenen Worte, so liegt doch gewiſs die Sache darunter, die er meynen kann. — Werden

freylich die Vorstellungen als so etwas angesehen; so paſst das *Angebohrenseyn* nicht auf sie, sondern nur das Erzeugtwerden; auch nicht das *être des* habitudes et diſpoſitions u. s. w., ſondern das *Bestehen* derselben *in* dem Seelenwesen, und ihre Wahrnehmbarkeit.

Den Beweis, welchen *Kant* für den Ursprung einiger unserer Vorstellungen aus der ursprünglichen Einrichtung unserer Erkenntniſskraft, vorträgt, und der von dem oben angeführten in der Hauptsache abweicht, kommt im Grunde mit dem *Leibnitzischen* Beweise, obgleich weniger in den Worten, aber doch in der Sache, beynahe ganz überein. *Leibnitz* beruft sich nämlich, um seine angebohrnen Ideen glaublich zu machen, auf die *Nothwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit* gewisser Sätze, welche in der reinen Mathematik und Physik, auch in der Metaphysik und praktischen Philosophie vorkommen, und meynt, daſs ihnen beyde Kennzeichen durch die *Erfahrung*, die nur immer das *Einzelne* und *Zufällige* kenntlich mache, auf keine Weise zu eigen werden könnten; es sind ihm also Merkmale der Priorität ihres Ursprungs. *Kant* stützt sich auf eine Menge *synthetischer* Urtheile, in denen die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat auf eine *nothwendige*, und auf *allgemeine Gültigkeit* Anspruch machende Art gedacht werde, — eine Verbindung, die weder aus einer vorhergegangenen *Analyse* des Prädikats aus dem Subjekte eines solchen Urtheils (indem selbiges als in diesem noch nicht enthalten gedacht werden müſse,) noch aus der *Erfahrung*, welcher *Kant* die nämliche Unvermögenheit, solche Sätze zu Stande zu bringen, ganz wie *Leibnitz* zueignet, erklärbar sey.

Beyde grofse Männer konmmen endlich darauf hinaus, dafs die Seele, mit diesen ihren reinen Erkenntnissen a priori, die erkennbare allgemeine Natur der Dinge uns bekannt machen. So sagt *Leibnitz* hierüber: *) la confidérations de la nature des chofes n'eft autre chofe de la connoiffance de la nature de notre efprit et de ces idées inées, qu'on n'a point befoin de cherchen au dehors. Dafs dieser Gedanke auch dem Königsberger Philosophen eigen sey, erhellt aus jener bekannten Aeufserung desselben, dafs wir durch die Gesetze der Erkenntnifskraft den Dingen gleichsam Gesetze vorschreiben. — War es aber bey jenem ein von seinem Genie, aus den Prämissen der angebohrnen Ideen, schnell aufgefafster Lichtgedanke, welchen er zum Umrisse eines grofsen Systems blofs hingeworfen seyn liefs; so gab ihm *Kant* mehr Leben und Wachsthum. Daher dessen eben so grofse Verdienste um die Metaphysik, wenn er ihr gleich auf gewisse Weise unhold zu seyn scheint, und sie zu stürzen gemeynt hat. — Doch ich eile andern Betrachtungen vor, obschon, wie ich glaube, auf eine leicht verbesserliche Art.

Noch ist uns nämlich zurück zu sehen, wie die Hauptseiten der Natur unserer Seelenkraft marquirt worden sind, ich meyne, in wieviele sogenannte Hauptkräfte man die Seelenkraft zerlegt, oder besser gesagt, wie man die Erkenntnifs ihrer Natur, der eigenen Anleitung derselben zufolge, *classificirt* hat. Dafs man sich bey dieser Classification an die Thatsachen unserer Seelenkraft halten müsse, scheint unser *Wolff*

*) S. Nouv. Efs. pag. 41.

in obiger Stelle ausdrücklich bemerken zu wollen, und *Leibnitz* und *Kant* verfuhren nach dieser Regel. Ihr Glück in dieser Classification hieng also von dem genauen Auffassen und Unterscheiden jener Thatsachen ab: Hierin scheinen sie nun aber übertreffbar zu seyn. Ich finde zwar, dafs jeder von diesen grofsen Männern von Erkenntnissen, von Gefühlen, oder wie man sie auch nennt *Empfindungen*, und von Willensthaten reden; allein bald verwechseln sie die Gefühle mit den Erkenntnissen, mit den Vorstellungen, bald mit den Empfindungen, — und von der Art, wie man zu einer *vollständigen* Classification der Seelenkräfte gelangen könne, geben sie keine weitern Aufschlüsse.

Abicht in seiner *Metaphysik des Vergnügens*, und nachher genauer in seinen *kritischen Briefen* und in der *Elementarphilosophie*, dürfte wohl der erste seyn, der das ganze *Wahrnehmbare* der Seele, welches er zusammen die *Beseelung* nennt, und woher er die Benennungen des Ichs „Seelenwesen" und „Seele" leitet, genauer geschieden, und zu einer richtigen Classification der Seelenkräfte genutzt hat. Alles, sagt er, was sich in unserer Seele wahrnehmen läfst, ist: *Bewufstseyn*, *Vorstellungen* und *Gefühle*; sie zusammen sind die Beseelung. Das Bewufstseyn scheint theils zu einem *Erkennen* bestimmt durch Vorstellungen, die gleichsam Bilder von ihren Gegenständen sind; — theils ist es zu einem *Fühlen* bestimmt durch angenehme oder unangenehme Gefühle, welche Gefühle keine Vorstellungen sind, weil sie uns nicht, so wie diese, Gegenstände zu erkennen geben und vorbilden; auch sind sie keine Empfindungen; denn diese sollen etwas *leidender Weise*

Empfangenes in dem Erkenntnifskreise seyn, und dies pafst nur auf jene *Bestimmungen unserer Erkenntnifskraft*, die sie von den Einwirkungen der Objekte empfängt, und welche man auch sonst wohl *Erfahrungen* nennt: diese sind aber in uns nicht wahrnehmbar, so wie etwa die Gefühle und Vorstellungen, sondern nur erschiefsbar; auch sind die Gefühle von unserer Seele nicht so leidender Art von den Gegenständen her aufgenommen, so wie jene Bestimmungen eines Wirkens, ich meyne jene Erfahrungen, die er schlechtweg mit dem Namen der *Empfindungen* belegt wissen will. —

Er geht weiter: das Bewufstseyn gehört beyden, den Vorstellungen und den Gefühlen zu; eine Vorstellung mit dem durch sie bestimmten Bewufstseyn heifst eine *Erkenntnifs überhaupt*, und ein Gefühl mit dem durch dasselbe bestimmte Bewufstseyn heifse ein *Gefühlnifs*. — Es läfst sich also die ganze Beseelung in zwey Hauptheile zerlegen, in *Erkenntnisse und Gefühlnisse*. Und nun hinüber zur Classification der Seelenkräfte:

Diese Erkenntnifse und Gefühlnisse geben sich nur auf zweyerley Weise zu erkennen, nämlich

1, als Produkte, und dann

2, als Bestimmungsursache des Wirkens unserer Seelenkraft.

Im ersten Falle kündigt sich die Seelenkraft als *Erkenntnifs* und als *Gefühlkraft;* im zweyten aber als *Willenskraft* an. — Mir scheint diese Classification auf diese Art richtig und lichtvoll angestellt zu seyn. Diesemnach zerfällt die ganze Naturlehre der Seelenkraft in eine *Theorie der Erkenntnifskraft*, in eine *Theorie der Gefühlkraft* und in eine *Lehre un-*

serer Willensnatur. Ich habe nun jede besonders vorzunehmen und zu zeigen, worin die Metaphysik neuerdings Fortschritte gethan hat; ich will mich so viel möglich dabey kurz fassen.

1. *Fortschritte in der Naturlehre der Erkenntnifskraft.*

Leibnitz *) redet nur beyläufig von den Sinnen, von der Einbildungskraft und vom Gedächtnisse, vom Verstande und von der Vernunft; alle diese hat er nach Unterschieden, die sich bey den Erkenntnissen finden, bestimmt, — ob nach wesentlichen oder aufserwesentlichen, ob nach solchen, auf die es, wenn von ihnen aus auf die Natur der Erkenntnifskraft geschlossen werden soll, alles ankommt, oder nach solchen, die man nur allein für die Erfahrungsfeelenlehre aufbewahren kann? — Das sind Fragen, die ich nicht anders als verneinen kann. Schon folgende aus dem oft angeführten Werke gesammelte Begriffe von jenen benannten Naturtheilen können meine Verneinung rechtfertigen, das folgende wird es noch mehr thun:

Dem *Sinne* gehören die dunkeln und verworrenen, immer zusammengesetzten Empfindungsideen **). So sagt er auch unter andern, Seite 4: les fens, quoique neceffaires pour toutes nos connoiffances actuelles, ne font *point fuffifans* pour nous les *donner toutes*, puisque les fens ne donnent jamais que des exemples. Da ihm aber nur deutliche Ideen intelligible und angebohrne sind; so sind es jene nicht. — Es scheint also *Leibnitz* unter dem *Sinne* die Empfindungsfähigkeit der Erkenntnifskraft verstanden, und dabey eine

*) S. seine Nouv. Eff.

**) S. Nouv. Eff. p. 37.

gewisse Einschränkung der letztern, der er in seiner Monadologie und vorherbestimmten Harmonie sehr oft erwähnt, vor Augen gehabt zu haben; einen durchaus deutlichen und bestimmten Begriff vom Sinne, und von dem positiven Eigenthümlichen desselben, finde ich nirgends bey ihm. Doch sollen die Sinne auch *Erkenntnisse geben*, nach Seite 4; sie sollen also Kräfte und Erzeugungsquellen gewisser Erkenntnisse seyn; sie müssen also auch etwas *positives* Eigenthümliches haben, wodurch sie eben solche Kräfte sind; oder nehmen sie vielleicht blos Vorstellungen auf eine leidende Weise auf? und besteht ihr einziges *positives* Geschäft in der *Verdunklung* der aufgenommenen Ideen?

Die *Imagination* ruft die Ideen wieder hervor, und unterscheidet sie sogleich, nach Seite 97.

Dem *Gedächtnisse* sind die Erinnerungen eigen.

Der *Verstand* ist das Vermögen, deutliche Ideen zu haben, zu reflektiren und nothwendige Wahrheiten abzuleiten, nach Seite 131.

Das *Beurtheilungsvermögen* besteht dans l'examen des propositions suivant la raison, Seite 97.

Die *Vernunft* est la faculté, qui s'appercoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, Seite 443.

Uebrigens kommen ihm alle deutliche oder intelligible Ideen vom Verstande; aber alle intelligible Ideen sind ihm die Quelle aller nothwendigen Wahrheiten, welche angebohren sind; folglich, sollte man schliessen, sind ihm alle deutliche und einfache Ideen angebohrne Ideen des Verstandes, und diesem Verstande, nicht dem Sinne, kommt ein ursprüngliches positives, bestimmtes Vermögen zu; erst mit dem Verstande hebt die Selbstthätigkeit der Erkennt-

kenntnifskraft an. — Blickt man auf die Foderung an eine genaue reelle Darstellung unserer Erkenntnifsnatur; so drängen sich eine Menge Fragen herbey, auf welche man in den Leibnitzischen und Wolffischen Verhandlungen der Seelenlehre keine Antwort findet.

Wolff, in seiner deutschen Metaphysik, erklärt sich über alles deutlicher und ist vollständiger. Ihm sind die *Sinne* das Vermögen zu *empfinden* S. 122.

Die *Einbildungskraft* bringt die Empfindungen, (Erfahrungsvorstellungen) aber auch die Vorstellung von dem Nichtempfundenen wieder hervor, Seite 13., 134, 140.

Die *Dichtungskraft* trennt die Einbildungen und setzt sie zusammen, Seite 135.

Das *Gedächtnifs* ist das Erinnerungsvermögen der Seele, Seite 139.

Das *Besinnungsvermögen* ist die Bemühung, einen dunkeln Gedanken von einer Sache, die wir *vorher* klar erkannt haben, in einen klaren zu verwandeln, Seite 144.

Verstand ist das Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen S. 154, also auch zu urtheilen S. 157, und allgemeine Begriffe zu bilden S. 156. Der *reine* Verstand erkennt etwas *völlig deutlich;* aber unser Verstand ist nie ganz rein S. 156.

Witz (ingenium) ist die Leichtigkeit, Aehnlichkeiten wahrzunehmen; er hat also die *Aehnlichkeit*, so wie der *Verstand* den *Unterschied* zur Regel S. 223.

Vernunft ist das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, demnach aus bekannten Wahrheiten und Gründen nur Erkenntnisse abzuleiten. und zu erfinden S. 224, 227, 230. Sie steht der *Erfahrung*

entgegen, die ihre Erkenntnisse nicht aus Gründen folgern läſst S. 227. Die *reine* Vernunft verknüpft Sätze, ohne einen aus der Erfahrung aufzunehmen. Besonders in der Erkenntniſs der Natur und unserer selbst ist sie nicht immer rein; das soll sie auch hier auf Erden nicht seyn, sondern sich vielmehr an untrügliche Erfahrung halten: Wohl aber in der Arithmetik und Geometrie, denn hier gehen ihre Schlüsse aus deutlichen Begriffen und aus einigen von den Sinnen abgesonderten Gründen, S. 235.

Uebersieht man die hier aufgezählten Vermögen und ihre Bestimmungen, so kann man von selbst leicht nachweisen, wie *Wolff*, durch Beobachtung und Unterscheidung der Seelenerscheinungen im Gebiete der Erkenntnisse, darauf gekommen ist, wie er für jede besondere Erscheinung, so wie sie ihm auffiel, ein besonderes Vermögen festsetzte u. s. w. Aber wurde auf diese Weise der Aufgabe der Naturlehre unserer Erkenntniſskraft Genüge gethan? Ich glaube nicht; wir wollen diese Aufgabe noch einmahl vornehmen.

Die Natur unserer Erkenntniſskraft, die wir in ihrer Theorie suchen, ist in den ursprünglich dieser Kraft eigenthümlichen Wirkungsgesetzen enthalten. Auf das Daseyn und auf die Arten dieser Gesetze können nur Erkenntnisse und deren Beschaffenheiten hinweisen, welche gewisse Kennzeichen ihres bloſsen Ursprungs aus der Erkenntniſskraft an sich tragen, und sich gerade durch diese Kennzeichen auf das bestimmteste von jenen unterscheiden, die die Erkenntniſskraft durch die *Einwirkungen* der Objekte, durch die *Erfahrungen* bestimmt, erzeugen kann. Wir wollen mit *Kant* jene „die *reinen Vorstellungen* a

priori" nennen, und sie als solche ansehen, die die Gesetze und Natur unserer Erkenntnifskraft ausschliefslich *kenntlich machen* und offenbaren, und auch zugleich als solche, nach welchen diese Gesetze *benahmt* werden müssen; denn unser Schlufs, auf dem wir hier fufsen müssen, ist der von den eigenthümlichen Wirkungen einer Kraft auf ihre Natur und Gesetze.

Jene Aufgabe enthält folgende Fragen: Welches sind die *sämmtlichen* einfachen reinen Erkenntnisse a priori? Woran erkennt man sie? Wie sind sie unterschieden? Wie müssen, nach diesem ihrem wesentlichen Unterschiede, unsere Erkenntnifskräfte classificirt werden? und welches sind nun die einer jeden von diesen Kräften eigenen Gesetze?

1, Die Merkmale, woran *Kant* die reinen Erkenntnisse a priori erkennen lassen will, sind die nämlichen, an denen *Leibnitz* die angebohrnen Ideen erkennen läfst, nämlich die *Nothwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit* derselben; was dabey der letztere zugleich auf die *Dunkelheit* und *Einfachheit* der Ideen rechnet, übergeht *Kant*, und wie mich däucht mit Recht. *Schulz* in seinem Aenesidem, und *Abicht* in seinem Hermias bezweifeln aber die Richtigkeit dieser Kennzeichen: man kann zwar sicher schliefsen, sagen sie, dafs alle in der Natur unserer Erkenntnifskraft gegründeten Erkenntnisse nothwendig und allgemeingültig seyn werden; nur nicht umgekehrt, nämlich: Erkenntnisse, die den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit an sich tragen, sind blofs in unserer Erkenntnifsnatur gegründet; denn auch unsere Erfahrungserkenntnisse führen *Nothwendigkeit* mit sich. Wollte man dann dagegen sagen: es sey dort die *absolute* Nothwendigkeit gemeynt, die

den Erfahrungserkenntnissen nicht zukomme; so möchte wohl der Schlufs im Zirkel herumlaufen, indem er so lauten würde: unsere *absolut*- nothwendigen Erkenntnisse, d. h. diejenigen, die durch die Natur unserer Erkenntnifskraft, und nicht bedingt von aufsen, nothwendig werden, sind ursprüngliche, reine Erkenntnisse a priori d. h. diese sind durch unsere Natur nothwendig. — Auf gleiche Weise läfst sich auch das Kennzeichen der *Allgemeingültigkeit* anfechten. Soll es die *allgemeine* Geltung und *Fürwahrnahme* gewisser Erkenntnisse seyn, die zu einem Kennzeichen ihrer Priorität dienen soll; so langt man offenbar damit nicht aus: denn wer will über diese allgemeine Geltung und Annahme entscheiden? und wie unsicher ist der Schlufs von derselben auf jene Priorität. Soll man unter jenen *allgemeingültigen* Erkenntnissen solche verstehen, deren Annahme der Gültigkeit man *Jedermann zumuthen* darf; so frage ich, was würde uns zu einer solchen Zumuthung denn wohl berechtigen können, wenn es nicht dies ist, weil wir uns schon *irgendwoher* überzeugt haben, dafs dergleichen Erkenntnisse der *Menschennatur eigenthümlich* sind, weswegen sie auch niemand verläugnen kann? Wollte man die *Anwendbarkeit* solcher Erkenntnisse *auf alle Gegenstände* unter ihrer Allgemeingültigkeit verstehen, so würde diese Allgemeingültigkeit einen Widerspruch in sich enthalten; denn jede Erkenntnifs mufs einen eigenen Gegenstand haben, den die andere nicht hat. Wollte man endlich die Anwendbarkeit derselben auf alle *Dinge* darunter meynen; wer steht uns dafür, dafs diese Anwendbarkeit bey manchen Erkenntnissen nicht blofs *angenommen* wird? Wer *dafür*, dafs wir dabey nicht

den so gewöhnlichen Fehltritt begehen, unsere *Erfahrungserkenntnisse zu rasch zu verallgemeinern?* — Diese Zweifel bewegen *Abicht*, andere Kennzeichen des Ursprungs unserer Erkenntnisse aufzusuchen; diejenigen, welche er aufstellt, rechtfertigt er auf eine doppelte Weise; ich will die Hauptpunkte seines Raisonnements herausheben:

Die Erkenntnifskraft, wenn sie *für sich* wirkend gedacht wird, mufs immer *unbestimmter* wirkend gedacht werden, als wenn man sie, durch die Einwirkung anderer Dinge bestimmt, wirkend sich denkt; daher müssen auch die Erkenntnisse, welche blofs von ihrer Natur ausgehen, *unbestimmtere* Erkenntnisse seyn, als die Erfahrungserkenntnisse; auch läfst sich wenigstens denken, dafs *Erkenntnisse* auf ihren Ursprung deuten werden, aber auf welche Weise? Diefs kann man nur erst aus der nähern Beobachtung unserer Erkenntnisse ersehen. Giebt man nun erst auf seine Erkenntnisse acht, so theilen sie sich in zwey Haufen; einer davon befafst solche, die ihre Gegenstände als *nichtempfindbare* und zugleich der *Art* und dem *Maafse* nach *unbestimmte* Gegenstände bewufst werden lassen; der andere aber solche, die ihre Objekte als *empfindbare*, und zugleich der *Art* und dem *Maafse* nach, aber von unserer Seite her unwillkührlich-*bestimmte* Objekte darstellen. Jene deuten offenbar auf einen Nichtursprung aus der Empfindung und Einwirkung der Dinge; folglich auf einen Ursprung aus der Natur unserer Erkenntnisse, die die einzige noch übrige Quelle derselben seyn kann; die letztern aber weisen geradezu auf ihre Gegenstände, als auf solche hin, welche *eingewirket* und die Erkenntnifskraft in ihrem Erzeugen der Erkenntnisse bestimmt

haben. Alle Vorstellungen sind also reine Vorstellungen a priori, welche etwas *nichtempfindbares*, seiner *Qualität* und *Quantität* nach *unbestimmtes* zu erkennen geben; die Kennzeichen der Erfahrungsvorstellungen aber sind: daſs sie etwas *empfindbares*, der *Art* und dem *Maaſse nach bestimmtes* bewuſst werden lassen. Diese Kennzeichen scheinen in der Anwendung leichter und sicherer zu seyn.

2). Was den Hauptunterschied der Vorstellungen, deren Priorität vermittelst jener Kennzeichen erkannt werden soll, anlangt; so sucht ihn besonders *Reinhold* *) in der *Materie* und *Form* unserer Erkenntnisse: jene läſst er durch die Erfahrung *gegeben*, diese durch die Vorstellungskraft *erzeugt* werden; jene hat *Mannichfaltigkeit* zu ihrem Charakter, diese, die *Form*, *Einheit*; jene kommt aus dem *Sinne*, diese aus dem *Verstande* in weiterer Bedeutung. — *Abicht* **) glaubt in dieser Classification eine Verwechslung der *Form* der *Vorstellungen* mit den *formalen Vorstellungen*, und der *Materie* der *Vorstellungen* mit den *materialen Vorstellungen* zu finden, und darin zugleich einen Grund zu manchen Fehlschlüssen in der Reinholdischen Theorie, z. B. daſs keine materialen Vorstellungen aus der Natur der Erkenntniſskraft entspringen u. a. m. Seine eigene Classification scheint natürlicher und leicht zu seyn; sie geht darauf hinaus:

Alle unsere Erkenntnisse theilen sich in *materiale* und *formale*; jene stellen etwas *Bestehendes*, diese irgend eine *Bestehungsart* des Bestehenden vor.

*) S. dessen Theorie des Vorstellungsvermögens.

**) S. dessen Elementarphilosophie.

Die *materialen* Vorstellungen sind wieder von zweyerley Art, einmahl solche, die etwas *Aeufseres* an einem Dinge Bestehendes, und dann solche, die ein *Inneres* Bestehendes der Dinge zu erkennen geben.

Von den *formalen* Vorstellungen finden sich nicht mehr als dreyerley Arten,

erstlich solche, welche eine *Ordnungsart*,

zweytens solche, die eine *Verbindungsart*,

drittens solche, die eine *Verhältnifsart* des Bestehenden vorstellig machen. Ich würde eine *vierte* hinzusetzen, wenn ich einen Namen dafür wüfste, es ist die Bestehungsart, welche die Vernunft zu erkennen giebt, von der hernach die Rede seyn wird. Allein mir scheint es offenbar zu seyn, dafs das *Geendetseyn* unter keine von jenen dreyerley Bestehungsarten gezählt werden könne. Uebrigens ist es einleuchtend, was er bemerkt, dafs nämlich Ordnungen, Verbindungen und Verhältnisse *Bestehungsarten* oder *Formen* des Bestehenden sind; eben so, dafs eine Ordnung noch keine Verknüpfung und noch kein Verhältnifs ist, und umgekehrt.

3, diesen reellen Verschiedenheiten unserer Vorstellungen, und dem, oft freylich sehr unbestimmten Sprachgebrauche gemäfs, wird nun die Erkenntnifskraft folgendermafsen charakterisiret:

a) Sie ist *Sinneskraft*, in so fern sie *materiale* Vorstellungen von etwas bestehendem *Aeufsern* der Dinge, und *formale* Vorstellungen von der *Ordnungsweise* des Bestehenden erzeugt;

b) Sie ist *Verstand* in der weitern Bedeutung in so fern sie *materiale* Vorstellungen von etwas bestehendem *Innern* der Dinge, und *formale* Vor-

stellungen von *Verbindungsarten* des Bestehenden erzeugt;

c) Sie ist *Besinnungskraft*, in so fern sie *formale* Vorstellungen von *Verhältnifsarten* hervorbringt.

Ich setze hinzu:

d) Sie ist *Vernunft*, in so fern sie die formale Vorstellung von *Vollendung (Absolutheit, Unbedingtheit,)* besser noch, vom *Geendetseyn* erzeugt.

Die Vorstellungskraft als Sinn und Verstand hat die Fähigkeit, sich durch Einwirkungen im Erzeugen der Vorstellungen bestimmen zu lassen, diese ist die *Empfindungsfähigkeit;* Receptivitätsvermögen nennt sie *Reinhold:* aber durch diese Benennung, dazu genommen seine Behauptung, dafs die *Materie* unserer Vorstellungen *gegeben* und *empfangen* werde, giebt er zu der unrichtigen Meynung Anlafs, als würden nicht alle Theile unserer Erkenntnisse *unmittelbar* aus der Vorstellungskraft in uns erzeugt. Die Seelenkraft, als Quelle des *Bewufstseyns*, heifst Kraft des Bewufstseyns; als solche und als Vorstellungskraft zugleich angesehen heifst sie eigentlich *Erkenntnifskraft.*

4) Mustern wir nun unsere Vorstellungen nach jenen Unterschieden, behalten wir diejenigen, die nach den obigen Kennzeichen auf ihren Ursprung aus der Natur der Erkenntnifskraft deuten, und bezeichnen wir nach ihnen die angegebenen Erkenntnifskräfte; so entsteht folgende Naturlehre der Erkenntnifskraft:

A. Dem *Sinne* sind die Vorstellungen (in der *Kantischen* Sprache *Anschauungen*) von einem dem Maafse und der Art nach unbestimmten, folglich sicherlich nicht empfundenen und erfahrnen, *Räumlichen* und *Zeitigen* eigen; seine Natur und ursprüngliche Wirkungsart ist also eine solche, von welcher diese Vor-

stellungen ihren Ursprung nehmen. Das *Räumliche* ist aber ein mannichfaltiges in der *Ordnung* des *Aufser-* und *Nebenseyns Bestehendes*, und das *Zeitige* ein mehreres *Bestehendes*, das in der *Ordnung* der *Aufeinanderfolge* stehend vorgestellt wird. Jene Ordnungsart ist der *Raum*, diese andere aber die *Zeit*. Beyde sind so weit etwas idealisches und nicht vorhandenes, als sie blofs an einem *denkbaren* Bestehenden, das noch durch keine Erfahrung erkannt worden ist, gedacht werden. *Kant* eignet dem Sinne blofs die Vorstellungen von *Raum* und *Zeit*, also blofse *formale* Vorstellungen zu; allein der Mathematiker kann schon beweisen, dafs er, durch seinen Sinn allein, die Vorstellungen von einem Räumlichen und Zeitigen erzeugen könne; denn das *Räumliche* und *Zeitige*, nicht der Raum und die Zeit, sind Gegenstände seiner Wissenschaft. — Auch ertheilt *Kant* nur dem *äufsern* Sinne, der das aufser unserer Seele Liegende zu erkennen giebt, die Vorstellung vom *Raume*, und dem *innern* Sinne, der von dem in der Seele selbst Vorkommenden Vorstellungen erzeugt, die Vorstellung von *Zeit*; allein es ist unläugbar, dafs wir beyde, die äufsern und die innern Gegenstände, als *irgendwo* und *irgendwann* vorstellen müssen; beyde Vorstellungen sind also beyden Sinnen eigen.

B. Aus der Natur des *Verstandes* entspringen mehrere *formale* und *materiale Begriffe*. Man entdeckt ihre Hauptarten, wie *Kant* zeigt, wenn man auf die, ihren *formalen* Vorstellungen nach, verschiedenen *Urtheile* in der Logik aufmerksam ist.

a) In den drey möglichen Urtheilen der Qualität: A *ist* B; A *ist nicht* B; A *ist* — *nicht* B, lie-

gen folgende dreyerley Begriffe von Verbindungsarten, nämlich

1) der *formale* Begriff des *Eigenseyns* (des Eigenthums, der Realität;)

2) der des *Getrenntseyns* (des Mangels) und

3) der des *Eingeschränktseyns*; denn in dem ersten Urtheile wird B als dem A *zugehörig* bestehend gedacht, in dem zweyten als dessen *beraubt* bestehend, und im dritten als *getrennt* von A, mit welchem dennoch auch irgend etwas, im Urtheile nur nicht ausdrücklich angemerktes, als ihm *eigen* bestehend vorgestellt wird; darauf deutet das „*ist*". — Die Begriffe von einem *Eigenem (Realen)*, *Mangelnden* u. s. w. sind *keine einfache*, sondern schon *concrete* Begriffe; so ist z. B. der Begriff von einem *Eigenen*, aus dem Begriffe von einem *bestehenden* Etwas, und aus dem Begriffe vom *Eigenseyn* zusammengesetzt.

b) In den dreyerley möglichen Urtheilen der *Quantität*: *Ein* A ist B; *Einige* A sind B; *Alle* A sind B, stechen folgende dreyerley formale Begriffe von Verbindungsarten hervor, nämlich

1) der formale Begriff der *Vereintheit* (der collektiven, nicht der numerischen Einheit, oder Einfachheit,)

2) der formale Begriff der *Vielheit* oder *Gröſse*, und

3) der formale Begriff der *Vollständigkeit*.

Das *Vereinte*, *Groſse* und *Vollständige* ist das Bestehende, davon man einen *materialen* Begriff hat, zugleich mit den Bestehungsarten gedacht, welche durch die eben angegebenen *formalen* Begriffe vorgestellt werden. Die Begriffe von einem vereinten Groſsen und Vollständigen sind also auch schon concrete Begriffe.

c) In den dreyerley möglichen Urtheilen der *Relation:* *(In)* A ist (oder besteht) B; wenn A ist, (oder A gesetzt), so ist B (wird auch B gesetzt); A ist entweder b. oder c. oder d. (oder auch A besteht theils aus b, theils aus c, theils aus d), sind folgende formale Begriffe von Verbindungsarten enthalten; nämlich

1) die formalen Begriffe vom *Untergelegtseyn* eines A in unzertrennlicher Verbindung mit dem *Einwohnen* und *Inhaften* (Inhäriren) eines B, und der dritte formale von einer besondern Art der Abhängigkeit, nämlich derjenigen, welche zwischen einem Inhärirenden und einer Unterlage, zwischen einer Inhärenz und einer Substanz Statt findet;

2) die formalen Begriffe vom *Setzen* eines A in unauflöslicher Verknüpfung mit dem *Gesetztseyn* eines B, und der dritte von derjenigen Art der Abhängigkeit, welche zwischen einem Gesetzten und seinem Setzenden gedacht wird.

3) der formale Begriff von dem *wechselseitigen Bestimmtseyn* sowohl des A durch die Glieder b, c, d, als auch dieser Glieder durch A, und auch durch einander, kurz der Begriff von *Harmonie.*

d) In den dreyerley möglichen Urtheilen der Modalität: B ist *möglich* dem A, B ist *wirklich* durch A, B ist *nothwendig* durch A, liegen folgende dreyerley formale Begriffe von dreyerley Verbindungsarten eines Gesetzten mit seinem Setzenden verborgen, nämlich

1) der formale Begriff: erstlich des *Möglichseyns* des B, d. h. des *Abhängigseyns* desselben von der *Wirkungsart* des A, folglich auch von der *Regel*, dem das A in seinem Wirken folgt; — ferner

der formale Begriff der *Möglichkeit*, d. h. der *Abhängigkeit* des B von der *Wirkungsart* und *Regel* des wirkenden A; — endlich der formale Begriff von einem *Vermögen* oder von einer *Neigung* des A, d. h. von dessen *Bestimmtseyn* zu *einer Wirkungsart* durch eine Regel;

2) der formale Begriff erstlich des *Wirklichseyns* des B, d. h. des *Abhängigseyns* desselben von dem *Wirken* des A, folglich auch von der *Triebfeder*, welche das A zum Wirken bestimmt; — ferner der formale Begriff von der *Wirklichkeit*, d. h. von der *Verbindung* und *Abhängigkeit* des B von dem *Wirken* und von der *Triebfeder* des verursachenden A; — endlich der formale Begriff von einem *Triebe* des A, d. h. von dessen *Bestimmtseyn zu einem Maaſse des Wirkens selbst* durch eine Triebfeder.

3) der formale Begriff erstlich des *Nothwendigseyns* des B, d. h. des *zweyfachen Abhängigseyns* desselben, sowohl von der *Wirkungsart* und *Regel*, als auch von dem *Wirken* und der Triebfeder des A; — ferner der formale Begriff der *Nothwendigkeit*, d. h. der *doppelten Abhängigkeit* des B, nämlich von der Wirkungsart und von dem Wirken des A; — endlich der formale Begriff von *einer Nöthigung*, d. h. von einem *doppelten und vollständigen Bestimmtseyn* des verursachenden A, nämlich sowohl durch eine Regel, als auch durch eine Triebfeder.

Unter die *materialen* reinen Verstandesbegriffe rechnet *Abicht* *) folgende Begriffe:

*) S. dessen Elementarphilosophie.

1) den materialen Begriff von dem *bestehenden Etwas*, welches als *Unterlage* der Inhärenzen bey einem Dinge, kurz als *Wesen*, als *Kraft* bestehend, gedacht werden muſs; dieses Etwas ist keine Bestehungsart, sondern ein Bestehendes (Materie, Stoff eines Dinges); auch kann es nie als *empfind-* und *wahrnehmbar* gedacht werden, sondern jederzeit bloſs als etwas *inneres*, der Erfahrung nicht *ausgesetztes*. — Diesen Begriff offenbaret der Verstand in den kategorischen Urtheilen über die Dinge.

2) den materialen Begriff von den zweyerley bestehendem Etwas, davon eines als *innere*, bleibende *Regel* d. h. als innere Bestimmungsursache der *Wirkungsart*, und das andere als innere beharrliche *Triebfeder*, d. h. als innere Bestimmungsursache des *Wirkens* der Kraft bey einem jeden Dinge gedacht werden muſs, welche beyde zusammengenommen die *Natur* der Kraft eines Dinges ausmachen, und deren Vorstellungen in unserm möglichen Begriffe von einem Dinge überhaupt nie fehlen können. Daſs aber diese *Natur* der Kraft eines Dinges nichts *empfind-* und *wahrnehmbares* sey, daſs in uns also der Begriff von derselben nicht *aus* der Erfahrung entstehen (obgleich *durch* Erfahrung erweckt werden) könne, daſs er folglich aus der eigenthümlichen Wirkungsart und Natur unseres Verstandes entspringen müsse, sey auſser allem Zweifel.

C. Aus der Vorstellungskraft als *Vernunft* entsteht der formale Begriff von „*Vollendung* oder *Unbedingtheit* und *Absolutheit*".

Dieser Vernunftbegriff, dessen Gegenstand eine *Bestehungsart* ist, (deren keine als empfindbar und

wahrnehmbar gedacht werden kann,) entdeckt sich in den Schlüssen, mit denen man letzte Grundsätze sucht; ferner in diesen Grundsätzen selbst; und in noch vielen andern Erscheinungen der Seele. Ueberall, wo Sinn, Verstand und Besinnungskraft mit ihren eigenthümlichen Vorstellungen etwas zu erkennen geben, wobey ein plus ultra sich denken läſst, da tritt die Vernunft mit ihrem Begriffe von Vollendung auf, und weist auf ein *nothwendiges Ziel* jenes plus ultra. Daher die Begriffe von einem *vollendeten* Räumlichen und Zeitigen, von einem Realesten, — von dem *Einfachen*, *Gröſsten*, *Vollständigsten*, von *absoluter Unterlage* d. h. Substanz oder Wesen, von einem *Absolutsetzenden*, — von einer *durchgängigen wechselseitigen Bestimmung*, von *absoluter Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*, von einem *absoluten Vermögen*, *Triebe* und *Nöthigung* u. s. w. Man sieht, wie weit die Vernunft, wenn sie in Gemeinschaft mit den andern Erkenntniſskräften zu erkennen giebt, mit ihrem einzigen Begriffe herumreicht. Daſs sie durch ihren Begriff die Führerin zum aufsuchen und bilden allgemeiner Begriffe werde, fällt von selbst auf.

D. Die *Besinnungskraft* bildet *Urtheile* aus den Vorstellungen, die durch den Sinn, Verstand und Vernunft erzeugt worden sind, nicht weniger aber auch selbst aus ihren eigenthümlichen Verhältniſsbegriffen. Sie sucht zugleich vermittelst der ihr eigenen *Verhältniſsbegriffe*, nach denen sie die Gegenstände vergleicht, die Verhältnisse der Objekte zu entdecken. Um Urtheile zu bilden, *zergliedert* und theilt sie die Begriffe, sie klärt auf; sie *abstrahirt* und beachtet sie, und stellt sie in *Vergleichung* und *Ueberlegung* nach viererley

ihr eigenthümlichen Verhältnifsbegriffen, an die sie dabey als an ihre Gesetze gebunden ist; nämlich:

1) Als *Urtheilskraft* überlegt sie nach den (eben dieser Kraft nun eigenthümlichen) Begriffen von den möglichen Verhältnissen der *Schicklichkeit* (Einstimmung) und *Unschicklichkeit* (der Ungereimtheit oder des Widerspruchs); als solche giebt sie also das Anständige, Schickliche und das Ungereimte und Widerstreitende zu erkennen;

2) als *Witz* überlegt sie nach den (eben diesem Witze nun eigenthümlichen) Begriffen von möglichen Verhältnissen der *Einerleyheit* und *Verschiedenheit*, also auch der Aehnlichkeit, Gleichheit u. s. w.;

3) Als *Spähkraft* überlegt sie nach den Verhältnifsbegriffen von einem möglichen *Innern* und *Aeusern* — *Verborgenen* und *Offenliegenden;* diese Verhältnifsbegriffe dienen dieser Spähkraft als Regeln in ihren Nachforschungen;

4) Als *Einbildungskraft* (in engster Bedeutung) überlegt sie vorkommende Objekte nach den Verhältnifsbegriffen des *Bestehenden* und der *Bestehungsart* (der Materie und Form), und läfst also das Bildbare und Gebildete von seinen Bildungsarten und Regeln unterscheiden.

Hiezu noch einige Bemerkungen:

1, Verhältnisse der Dinge sind nun sicherlich nichts empfindbares; die Begriffe von denselben können also *aus* Erfahrung nicht kommen. Dies leuchtet auch schon daraus ein, dafs unserer Erkenntnifs von den Verhältnissen vorkommender Objekte eine, absichtliche oder unabsichtliche, Vergleichung vorausgehen mufs, welche der Besinnungs-

kraft aber unmöglich wäre, wenn sie nicht schon *vor* einer Erfahrungserkenntniſs die Begriffe von möglichen Verhältnissen, die ihr Ueberlegen leiten können, in uns erzeugen könnte und müſste.

2, Jede Verhältniſsart bezieht sich auf eine von den Verbindungsarten, die durch den Verstand und seine Begriffe vorgestellt werden, z. B. das Verhältniſs der *Schicklichkeit* des einen zu einem andern bezieht sich auf die Verbindung des *Eigenseyns*; das Verhältniſs der *Verschiedenheit* auf die *Vielheit* und *Gröſse*, das Verhältniſs des *Innern* auf *Wesen* und *Verursachen* u. s. w. Darauf hat der Logiker besonders Rücksicht zu nehmen.

3, Die Besinnungskraft ist zu *erkennen gebend* (nach *Kant bestimmend*) wenn sie sich bey ihrer Thätigkeit bloſs an, durch *Sinn*, *Verstand* und *Vernunft gegebene*, *nothwendige* Begriffe hält, und zu erkennen giebt, wie etwas gedacht *werden müsse*; wenn sie also aus dergleichen Begriffen *urtheilt* und *schlieſst*, oder *Induktionen* zu allgemeinen Begriffen mit ihnen vornimmt. — Sie ist aber bloſs *denkende* (nach *Kant reflektirende*) Besinnungskraft, theils, wenn sie als *Dichtungs*- und *Erfindungskraft* auf die Bildung beliebiger *einzelner* Begriffe hinarbeitet, theils wenn sie als eigentliche *Denkkraft beliebige Allgemeinbegriffe* bilden hilft. —

4, Die Vernunft vereint auch ihre Idee des Vollendetseyns mit den Verhältniſsbegriffen der Besinnungskraft; hieraus entstehen mehrere konkrete Vernunftideen, z. B. die Idee von durchaus *al-*

lem

lem Einstimmigen, Widersprechenden, Nämlichen, Verschiedenen, Innern, Aeuſsern, von *allem* Stoff und *allen* Bestehungsarten derselben. — Diese Ideen dienen der Besinnungskraft in ihren Nachforschungen *als Gesetze*, die man in der Metaphysik, oder in der Logik, wohin man sie gewöhnlich versetzte, noch nicht vollzählig angegeben hat. Sie lauten wie folget:

a, Gesetz der durchgängigen Bestimmung (lex determinationis): reflectire auf alles, wodurch Gegenstände bejahend oder verneinend bestimmt sind! nach den Ideen von durchaus allem Einstimmigen und Widersprechenden.

b, Gesetz der *Gleichartigkeit* (lex homogeneitatis) und *Verschiedenheit* (lex ſpecificationis): reflectire auf alles Gleichartige und Verschiedene (Specifische) der Dinge! nach den Ideen von durchaus allem Verschiedenen und Nämlichen;

c, Gesetz der *Wesentlichkeit* und *Gründlichkeit:* reflectire auf alles Innere und Aeuſsere der Dinge! nach den Ideen des durchaus von allem Innern und Aeuſsern;

d, Gesetz des *Systematischen:* reflectire auf alle Materie und Formen der Dinge! nach den Ideen von durchaus aller Materie und Form der Dinge.

E, Von den neuern Bemerkungen, die wir über die *Empfindungsfähigkeit* der Vorstellungskraft haben, will ich nur folgender allgemeinsten gedenken:

Daſs nämlich diese Empfindungsfähigkeit, und die von den Einwirkungen der Gegenstände *erhaltenen Bestimmungen des Wirkens unserer Vorstellungskraft*, welche Bestimmungen eben die *Empfindungen* sind, den Grund der *Verschiedenheit* und *Bestimmt-*

heit unserer *empirischen* Erkenntnisse enthalten. Daſs diese Fähigkeit von *Kant* für die *Sinnlichkeit* gehalten wird, wenn er die letztere als eine *Fähigkeit, auf die Art, wie man afficirt wird, Vorstellungen zu erhalten*, ansehen läſst, kann noch der Geschichte wegen hier stehen.

F) Die Natur unserer Erkenntniſskraft zeigt sich endlich im Erzeugen des *Bewuſstseyns*; in ihrer Natur kommt vor das Vermögen und der Trieb zum Bewuſstseyn.

Sie zeigt sich ferner auch in der Art, wie sie die Vorstellungen mit dem Bewuſstseyn im Zusammenhang bringt. *Durch* ihre *Vorstellungen bestimmt* nämlich die Erkenntniſskraft, und zwar ganz unwillkürlich und bloſs durch ihre Natur genöthiget, unser *Bewuſstseyn*, daſs es ein Erkennen, ein bestimmtes Bewuſstseyn werde; eben dadurch läſst sie den Gegenstand der Vorstellung mit dem Bewuſstseyn gleichsam *fassen, percipiren*. Zu der Natur der Erkenntniſskraft gehört also auch das *Perceptionsvermögen* und der *Perceptionstrieb*. Diesen beyden zu Folge bleibt keine Vorstellung bewuſstlos und isolirt von dem Bewuſstseyn; sondern durch eine jede wird das Bewuſstseyn so bestimmt, daſs es ein Bewuſstseyn des Gegenstandes der Vorstellung wird, und auf diese Art, wie gesagt, diesen Gegenstand faſst. Diese eben verworfene Bewuſstlosigkeit einer Vorstellung darf man nur mit jener nicht verwechseln, die in dem Nichtbewuſstseyn mancher Vorstellungen, sie als mögliche *Gegenstände* unseres Bewuſstseyns angesehen, bestehen soll; — ob diese letztere Bewuſstlosigkeit nicht bisweilen eintrete? ist eine in die Erfahrungsseelenlehre gehörige Frage.

Das *Apperceptionsvermögen*, welches man der Erkenntnifskraft zueignet, besteht eigentlich wohl darin, dafs jede in der Seele entstandene Vorstellung die Vorstellungskraft der Seele afficirt, und sich durch die dadurch erzeugte Vorstellung von ihr zum Gegenstande des Bewufstseyns macht, den die Seele als etwas *in ihr* Bestehendes, als ihre Eigenheit ansehen mufs; dafs sie eben dadurch das *Bewufstseyn ihrer selbst* erzeugen mufs, so dafs jedes Bewufstseyn eines *Gegenstandes* einer Vorstellung zugleich bestimmt werden mufs zu einem Bewufstseyn des *Ichs, dem* die Vorstellung des Gegenstandes *eigen* ist. Diese natürliche Einrichtung der Erkenntnifskraft, jeden Gegenstand ihrer Vorstellungen mit einem doppelt bestimmten Bewufstseyn zu fassen, nämlich mit einem Bewufstseyn, welches bestimmt ist theils durch die Vorstellung eines Gegenstandes (Perception) theils durch eine Vorstellung des, jene Vorstellungen in sich habenden Ichs (Apperception), nennt man das *Apperceptionsvermögen.* Dieses doppelt bestimmte Bewufstseyn, welches durch jede Vorstellung und in Absicht jedes Objekts derselben nothwendig ist, ist noch dunkles Bewufstseyn, so lange es zu keinen *unterscheidenden* Bewufstseyn geworden ist. Es wird aber *klares* Bewufstseyn, wenn es das Bewufstseyn eines in uns vorkommenden *Bewufstseyns von einem Gegenstande* ist; und *deutliches* Bewufstseyn wird es, wenn es zu einem Bewufstseyn des in uns vorkommenden *Bewufstseyns von einem Gegenstande* sowohl, als auch des *Selbstbewufstseyns*, das wir haben, gediehen ist. Die Bemerkung ist auffallend, dafs ein dunkles, klares und deutliches *Bewufstseyn* von einem dunklen klaren und deutlichen *Erkennen* eines Objekts weit

unterschieden sey. Man kann sich eines Gegenstandes *deutlich bewuſst seyn*, ohne mit diesem *deutlichen* Bewuſstseyn ihn *deutlich zu erkennen.* Ein *deutliches Erkennen* fodert deutliche, aufgeklärte Vorstellungen; aber ein deutliches Bewuſstseyn hat dergleichen nicht nöthig, wie aus der Erklärung desselben erhellt. Es ist bekannt, wie diese zweyerley Sachen in der Seelenlehre gewöhnlich verwechselt worden sind; *Reinhold* war der erste, der beyde von einander zu scheiden suchte; seine Lehre hierüber, ob sie gleich von der hier vorgetragenen abweicht, bleibt immer der erste Schrit, mit dem die Fortschritte in dieser Theorie ihren Anfang genommen haben. — Noch will ich aus der Theorie des Bewuſstseyns folgende zwey Bemerkungen herausheben, die erste: das *reine* Bewuſstseyn ist das durch eine Vorstellung a priori bestimmte; das *empirische* aber ist das durch empirische Vorstellungen bestimmte Bewuſstseyn. Von einem Dinge, und von einer Welt überhaupt haben wir ein reines Bewuſstseyn; von einem nahmhaften Dinge, und von einer dergleichen Welt aber ein empirisches. — Die zweyte Bemerkung: das *Bestimmtseyn unseres Bewuſstseyns* durch eine *bestimmte* Vorstellung heiſst *Gewiſsheit* überhaupt; ist diese Vorstellung selbst *unabänderlich* bestimmt, folglich *wahr*, so ist es auch die von ihr abstammende Gewiſsheit. Ist die unabänderliche Bestimmtheit einer Vorsellung von der Art, daſs man für sie andere Vorstellungen als Zeugen anführen kann; so entsteht dadurch eine Gewiſsheit des Bewuſstseyns, die man *Ueberzeugung* nennt: giebt es aber keine solche Zeugen, giebt sich vielmehr eine Vorstellung gerade zu, und bloſs durch sich selbst, als unabänderlich bestimmt an; so ist die

von ihr abhängende Gewiſsheit des Bewuſstseyns eine *absolute* Gewiſsheit. Doch das letztere habe ich schon in den Bemerkungen über Wahrheit berührt. Ich setze deſswegen nur noch hinzu, daſs *Wolff* die *Gewiſsheit* mit der *Wahrheit* verwechselt, wenn er sie einer Erkenntniſs zuschreibt, und mit dem *Beyfalle*, wenn er sie für einen Begriff von der Möglichkeit allgemeiner, oder Wirklichkeit einzelner Urtheile hält; *Beyfall* ist nämlich das Urtheil über die Wahrheit und unveränderliche Bestimmtheit eines Urtheils.

Eine kurze Vergleichung der *Leibnitzischen* Lehre von den angebohrnen Ideen mit der hier in Skizze vorgelegten Theorie dürfte hier nicht am unrechten Orte seyn, und die Fortschritte der Neuern bemerkbarer machen:

1) *Leibnitz* suchte seine angebohrnen Ideen nach keinem sichern Kennzeichen auf; er zählt deſswegen auch solche darunter, die durchaus in der Erfahrung ihren Grund haben, z. B. die Ideen von *Dichtigkeit* und *Festigkeit*. Wie einleuchtend und anwendbar die von den Neuern angeführten Kennzeichen reiner Vorstellungen a priori sind, habe ich mich bemüht oben zu zeigen.

2) *Leibnitz* kannte den Gang, die einfachen reinen Vorstellungen a priori *vollständig* aufzufinden, den die Neuern vermittelst einer vorhin bemerkten Hauptclassification unserer Vorstellungen entdeckten, nicht; seine Aufzählung der angebohrnen Ideen ist daher bloſs rhapsodisch, bloſs durch die *Lockischen* Raisonnements veranlaſst; einfache stehen neben abgeleiteten und konkreten; kurz sie machen kein systematisches Ganzes aus. Die Neuern brachten folgendes System davon zu Stande:

Die Vorstellungen von dem Nichtempfindbaren,

ten

entweder materiale

entweder	*oder*
von einem bestehenden *Aeufsern* — materiale Sinnes-Vorstellungen *von einem mannichfaltigen bestehenden etwas überhaupt.*	von einem bestehenden *Innern;* materiale *Verstandes*vorstellungen a) von dem *Bestehenden*, das als Wesen und Kraft eines Dinges bestehend vorgestellt wird; b) von dem zweyerley *Bestehenden*, davon eines und anderes als ursprüngliches *Gesetz*, und eines und anderes als ursprüngliche *Triebfeder* der Kraft eines Dinges vorgestellt werden mufs.

die der Vernunft

Schlufsvor

von Vollendung

in seiner Qualität und Quantität Unbestimm-
sind:

oder formale

dem *Sinne* eigene von *Ordnungsweisen*	dem *Verstande* eigene von *Verbindungsarten*,	der *Besinnungskraft* eigene von *Verhältnissen*
a) des Aufser- u. Nebenseyns — *Raum*	1) Eigenthum, Mangel, Einschränkung;	1) von Einstimmung und Widerspruch, — eigen der *Urtheilskraft.*
b) der Nacheinanderfolge — *Zeit*	2) Vereintheit, Gröfse, Vollständigkeit;	2) von Nämlichkeit u. Verschiedenheit; — eigen dem *Witze.*
	3) Untergelegtseyn, Abhängigkeit als Inwohnung, das Inhaften; Setzen, Abhängigkeit als Caussalität, Gesetztseyn; wechselseitiges Bestimmtseyn, Harmonie;	3) vom Innern und Aeufsern; — eigen der *Spähkraft*
	4) Vermögen, Möglichkeit, Abhängigseyn v. der Art zu wirken; Trieb, Wirklichkeit, Abhängigseyn v. dem Wirken selbst; Nöthigung, Nothwendigkeit, Nothwendigseyn d. h. Abhängigseyn vom Vermögen und Trieb	4) von Materie und Form — eigen der *Einbildungskraft*

eigene formale
stellung
oder Unbedingtheit.

3) *Leibnitz* hat mehrere von unsern Urvorstellungen nicht rein aufgefaſst, und bestimmt geschieden von andern, vorgelegt. So ist ihm der Begriff vom *Vermögen* der von der *Möglichkeit* der Veränderung: „la puiſſance (potentia) eſt la poſſibilité du changement" *). Daher auch mehrere metaphysische Allgemeinbegriffe eine Unbestimmtheit behalten haben, die sich nur dadurch vermeiden läſst, daſs man die einfachen metaphysischen Vorstellungen rein und vollzählig aufstellt.

4) *Leibnitz* benutzte seine Lehre von den angebohrnen Ideen, die mit unsern reinen Vorstellungen a priori auf eins hinaus kommen sollen, zu einer richtigen Naturlehre unserer Erkenntniſskraft nicht. Wie sich die Gesetze dieser Kraft aus diesen Vorstellungen, so wie aus dem Bewuſstseyn und seinen Verhältnissen zu unsern Vorstellungen, abnehmen lassen, habe ich aus den Neuern in einem kurzen Abrisse zu zeigen mich bemüht.

Soviel von den Fortschritten in der Naturlehre unserer Erkenntniſskraft; es war nicht möglich mich weitläuftig darüber auszubreiten, ohne die Abhandlung, die ohnehin durch die vielen hineingehörigen Bemerkungen einen groſsen Umfang erhält, nicht zu einem groſsen Werke aufschwellen zu lassen; indessen lassen sich ihre Lücken aus den angeführten Quellen bald ergänzen. Ich komme nun zu den

*) S. dessen Nouv. Eſſ. p. 128.

2. *Fortschritten in der Theorie unserer Gefühlkraft.*

In dieser Naturlehre sind die Fortschritte noch bemerkbarer, als in der vorigen Theorie. *Leibnitz* und *Wolff* liefern dazu nicht mehr, als einige nicht unwichtige, aber zweydeutige Bemerkungen; *Abicht*, der sich die Bearbeitung der Gefühllehre zu einem Hauptgeschäfte gewählt hat, scheint sie unter den Neuern am besten aufgefaſst, und mit Hülfe der Kantischen Entdeckungen in der Theorie der Erkenntniſskraft, am glücklichsten verarbeitet, und zu einem System erzogen zu haben.

Zuerst folgende hieher gehörige Gedanken, die sich bey unserm groſsen *Leibnitz* und *Wolff* vorfinden; es ist bekannt, daſs Des Cartes ihr Vorgänger war. — In seinen Nouv. Eſſ. pag. 120 scheint *Leibnitz* die Abhängigkeit des Gefühls von Vorstellungen anzuerkennen, wenn er sagt: Je crois qu'il n'y a point de *perceptions*, qui nous ſoyent tout-a-fait indifférentes; aber wenn er gleich darauf einen Begriff vom Vergnügen und Schmerz geben will, so scheitert er, wie er selbst bemerkt, an einer unüberwindlichen Klippe: le plaiſir, heiſst es, ou la douleur paroît *conſiſter* dans une aide ou dans un empêchement notable. Allein diese verfehlte Erklärung giebt denn doch einen vortrefflichen Wink. S. 153 versucht er die genetische Erklärung, welche auch in seiner Theodicee vorkommt: le plaiſir eſt un ſentiment de perfection, et la douleur un ſentiment d'imperfection, pourvû qu'il ſoit aſſez notable, pour faire qu'on s'en puiſſe *appercevoir*. Freilich darf man dabey an die Erklärung S. 509: *ſentiment* eſt la perception d'une *vérité*, nicht denken.

In seiner Theodicee finden sich mehrere gute Winke für den Theoristen; ich will sie anführen, wie sie auf einander folgen: S. 281. les plaiſirs de l'eſprit ſont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joye; und kurz darauf stimmt er dem Cartesius bey, welcher glaubte: que même parmi les plus tristes accidens et le plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvû qu'on ſache uſer de la Raiſon; er meynt, daſs die Menschen durch Nachdenken und Uebungen allerdings dahin gelangen könnten, und führt auſser den Märtyrern und ganzen Nationen, z. B. Huronen, Irokesen u. a. noch den spanischen Sklaven zum Beyspiel an, der um seinen Herrn zu rächen, den Punischen Gouverneur umbrachte, und sich unter den gröſsten Martern darüber freute, „il peut faire honte aux philoſophes, setzt er hinzu, pourquoi n'iroit-on pas auſſi loin que lui? on peut dire d'un avantage, comme d'un deſavantage: cuivis poteſt accidere, quod cuiquam poteſt — der letzte Fingerzeig war besonders werth benutzt zu werden. Auch redet er S. 283 von einer joye dominante fondée en raiſons, und empfiehlt auſser der Erziehung und auſser Abhärtung un grand exercice à conſerver une certaine préſence d'eſprit au milieu des diſtractions et des impreſſions les plus capables de le troubler zu jener beständigen Gleichmüthigkeit der Seele. Daſs *jede* vorkommende Vollkommenheit *geradezu* Gegenstand eines Vergnügens werden könne, behauptet er an verschiedenen Orten; so heiſst es S. 300. tout plaiſir eſt un ſentiment de quelque perfection; on l'aime un objet, à meſure qu'on en ſent les perfections. S. 335. bemerket er: que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire ſur les paſſions, tournent en quel-

ques-uns en plaisir; par le grand contentement qu'ils trouvent dans le *sentiment* vif *de la force de leur esprit* et de la grace divine.

Wolff in seiner deutschen Metaphysik S. 247-260 sagt von der Lust, sie *sey ein Anschauen* der Vollkommenheit eines Gegenstandes; aber bald darauf läſst er sie aus einem solchen Anschauen *entstehen*. Er bemerkt dabey, daſs diese Vollkommenheit nicht immer *wahr* seyn müsse, diese Wahrheit sey nur zu einer *unveränderlichen* Lust nöthig. Je gröſser die Vollkommenheit, je gröſser die Lust; ihre Entstehung setzt nur klare Erkenntnisse voraus; denn deutliche und gründliche Erkenntnisse halten sie in Schranken; nur die Lust an der Vollkommenheit des Verstandes setzt dergleichen Erkenntnisse voraus.

So weit diese Philosophen. Andere, so wie *Baumgarten*, *Eberhard* und *Mendelssohn* verfolgten diese Spuren des Genie's; ihre Beobachtungen haben ihren Werth, besonders die Mendelssohnischen: allein ich finde bey ihnen nicht einmahl den Weg bezeichnet und gerechtfertiget, den man, um zu einer vollständigen Erkenntniſs unserer Gefühlnatur zu gelangen, einzig und unumgänglich zu gehen hat: und dieſs wäre denn doch wohl das erste, um was sich der Theorist bekümmern sollte. — Wenn einige aus der neuern Schule sogar die Möglichkeit einer solchen Theorie bezweifelten, so geschah es wohl aus keinen andern Gründen, als weil sie mit ihren Vorgängern Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle miteinander vermischten, und bey dem Schlusse von den Wirkungen auf die Natur der Kraft derselben (der Schlüssel zu der Naturlehre der Erkenntniſskräfte) ein Schluſs, der bey den Gefühlen und der Gefühlkraft keine Anwendbar-

keit findet, den andern umgekehrten, nämlich von den bekannten Bestimmungsursachen auf die noch unbekannte Fähigkeit und Wirkungsart einer Kraft zu schliefsen, übersahen.

Man verwechselte, sagte ich, Gefühle mit Vorstellungen, und nahm beyde für einerley Produkte der Seele an, das thaten diejenigen, welche *alle* Wirkungen der Seele für *Vorstellungen* hielten. — Man verwechselte Gefühle mit Empfindungen; das that auch wohl der scharfsinnige *Eberhard* in seiner Theorie des Denkens und Empfindens, wo er S. 32 der Seelenkraft das einzige Bestreben *Vorstellungen* zu haben zueignet, folglich die Gefühle oder die Empfindungen, wie er sie nennt, für etwas *leidend* empfangenes, für das, wobey sich die Seele als leidend ansehen mufs, hält S. 35. In der That, unter diesen Voraussetzungen war es nur dem besondern Tiefsinn solcher Männer vorbehalten, auf das Feld der Gefühle und des Herzens so viel Licht zu verbreiten, als jene genannten Philosophen es gethan haben; man mufste ihren Scharfsinn krönen, wenn man die Resultate desselben auch nicht hätte krönen können.

Und doch scheint der Unterschied zwischen Vorstellungen, Gefühle und Empfindungen auffallend zu seyn. Durch Vorstellungen *erkennen* wir Gegenstände, durch angenehme und unangenehme Gefühle *nie*; jene bestimmen das Bewufstseyn zu einem *Erkennen*, und diese hingegen zu einem *Fühlen;* Vorstellungen und Gefühle sind in uns *wahrnehmbar;* Empfindungen *nie*, sie sind blofs erschliefsbar. Um auf sie zu kommen schliefsen wir ohngefähr so: eben jetzt erst sind in der Seele Vorstellungen erschienen; sie weisen auf Gegenstände als auf ihre Ursachen; unsere Vor-

stellungskraft mufs sie also wohl so erzeugt haben, dafs sie durch die Gegenstände und durch ihre Einwirkungen auf sie, dazu bestimmt und genöthigt worden ist; sie mufs es gelitten haben, dafs Gegenstände gewisse *Bestimmungen ihres Wirkens* in ihr hervorgebracht haben. Hier erst sind wir bey den *Empfindungen;* es sind nichts anders, als *erhaltene Bestimmungen des Wirkens unserer Vorstellungskraft.* Bey ihnen, aber auch *nur* bey ihnen, hat sich die Seelenkraft *leidend* verhalten; und dieses *Leiden* denkt man sich *immer* bey *Empfindungen.* Allein Vorstellungen und Gefühle sind *wahrnehmbare* Wirkungen in der Seele, die sie *nicht* in sich *aufgenommen,* die sie nur durch ihre *Thätigkeit* in sich *erzeugt* haben kann; bey ihnen zunächst hat man also an *kein Leiden* der Seele, sondern an *Thätigkeit* derselben zu denken. Die Gefühle sind Inhärenzen der Seele, die ihr so wenig wie die Vorstellungen eingeflöfst worden sind; sie bestanden nicht in den gefühlten Objekten, sie giengen nicht von Blumen und Kräutern aus, wurden auf ihrem Wege zur Seele keine selbstständigen Dinge u. s. w., also wurden sie von der Seele erzeugt. Sie bestehen in der Seele nebst den Vorstellungen, sie haben das nämliche Geschäft wie diese, und das ist: das Bewufstseyn zu bestimmen; sie bestimmen es zu einem *Fühlen,* die Vorstellungen zu einem *Erkennen.* Die Seelenkraft als nächste Erzeugungsquelle derselben ist *Gefühlkraft,* der ein *Vermögen* und eine *Fähigkeit* zukommt; für die *Empfindungen* hat nur die Seele als *Vorstellungskraft* eine *Fähigkeit,* kein *Vermögen.*

Der mögliche Schlüssel zu der Natur der Gefühlkraft ist der Schlufs „von den Arten der Bestimmungs-

ursachen der Gefühlkraft auf die eigenthümliche *Fähigkeit*, und eben *dadurch* auf das eigenthümliche *Vermögen* derselben". Gesetzt nämlich, die Seele als Gefühlkraft liefse sich *nur* durch eine gewisse Art des Bewufstseyns, das durch gewisse Arten von Vorstellungen zu einem besondern Erkennen bestimmt worden ist, zur Erzeugung der Gefühle bestimmen, und rühren; so würden wir durch die Erkenntnifs dieser Arten des Bewufstseyns, und seiner möglichen Modificationen, die sich vielleicht a priori angeben lassen, zu einer sichern und vollständigen Erkenntnifs der eigenthümlichen Fähigkeit und des ursprünglichen Vermögens d. h. der Natur unserer Gefühlkraft gelangen können. Diesen Weg verfolgt nun *Abicht* in seiner Theorie; ich halte mich dabey an seine Elementarphilosophie.

Zuerst sucht er die Abhängigkeit der Gefühle von *Vorstellungen* durch folgende Thatsachen und Schlüsse zu erhärten: Es ist Thatsache, „Gefühle richten sich nach Vorstellungen, und Vorstellungen von Gegenständen sind immer mit Gefühlen, die wir auf diese Gegenstände beziehen, verknüpft." Ferner „wenn Gegenstände auf uns einwirken, und Vorstellungen in uns erzeugen; so sind nicht immer diejenigen Gefühle sogleich da, die wir zu gewissen Zeiten von ihnen haben, und auch nicht immer die *nämlichen* der *Art* und der *Stärke* nach." Würde also unsere Gefühlkraft durch das *Afficiren der Objekte,* und nicht vielmehr *durch eine Art von Vorstellungen*, die von jenen Objekten *veranlafst*, aber *nicht nothwendig gemacht werden*, zum Hervorbringen der Gefühle bestimmt; so wären diese unläugbaren Thatsachen durchaus unmöglich. Und wie können *mögli-*

che Gegenstände, von denen wir *Hoffnungs*- und *Furchtgefühle* doch ohnstreitig haben, uns *als mögliche* Gegenstände, *als die* wir sie doch fühlen, *afficiren?* Wie der *Mangel*, den wir fühlen und zwar *als einen solchen* fühlen; der Mangel, den wir, von unserer Natur genöthigt, als *Gegenstand* und als *Grund* unseres Gefühls desselben ansehen müssen? wie ein *Reale* (ein *geeignetes* Etwas) als ein solches? und als ein solches erscheint es als *Grund* und als *Gegenstand* unserer Gefühle. Das Resultat aus allen diesen Gründen ist folgendes:

„Unsere Gefühlkraft hat die eigenthümliche *Fä-* „*higkeit*, sich nur durch gewisse Arten von „Vorstellungen, zur Erzeugung der Gefühle be- „stimmen zu *lassen;* sie vermag nur Gefühle „zu erzeugen, *unmittelbar gerührt durch Vor-* „*stellungen*, und durch das von ihnen bestimmte „*Bewufstseyn*, aber nur *mittelbar* gerührt durch „die *Gegenstände* solcher Vorstellungen.“

Hiernächst sucht er nun die eben angedeutete eigene Art von Vorstellungen auf, die das Herz, ich meyne die Gefühlkraft nur allein *unmittelbar rühren* können. Dafs wir alle unsere Gefühle nur als *Selbstgefühle* denken müfsten; dafs Vorstellungen von äufsern Objekten *nicht immer die nämlichen* Gefühle erwecken, was sie doch müssen, wenn sie *von sich selbst* rührend wären, und nicht blofse *Veranlassungen* zu andern Vorstellungen, welche unmittelbar und eigentlich rührend sind; dafs wir das Wesen und die Natur unserer Seele nicht fühlen — diefs beweifst ihm die Gültigkeit seines Hauptgesetzes der Gefühlkraft:

„Dafs sich nur diese Kraft *durch Vorstellungen* „*von den erwerbbaren Eigenschaften* des *Ichs*

„rühren und zur Erzeugung der Gefühle bestim-
„*lasse*, daſs eben darin ihre *Hauptfähigkeit*
„bestehe."

Die erwerbbaren Eigenschaften des Ichs sind aber nichts anders als dasjenige an der Seelenkraft, welches als ihr eigen vorgestellt, ihr *Reale*, als ihr fehlend vorgestellt, ihr *Mangel*, als *zählbar* vorgestellt ihr *Grad* und *Stärke* — genannt wird. Und diese Eigenschaften sind erkennbar aus den wahrnehmbaren und denkbaren *Wirkungen*, in deren Hervorbringung oder Nichthervorbringung die Seelenkraft ihre *Stärke* und *Schwäche* zeigt.

So viel Kräfte sich also in der Seelenkraft unterscheiden lassen, so vielerley erwerbbare Eigenschaften derselben lassen sich auch vorstellen; so vielerley Arten von Gefühlen sind auch durch dieselben möglich. Da nun die Vorstellungen von diesen Eigenschaften Bestimmungsursachen und Gesetze für die Gefühlkraft sind; so nennt unser Theorist die mannichfaltigen Vorstellungen von diesen verschiedenen Eigenschaften der vielerley Seelenkräfte *materiale* Gesetze der Gefühlkraft, *materiale* deſswegen, weil sie etwas *Bestehendes*, nämlich jene Eigenschaften vorstellen:

Allein diese Eigenschaften können auch *auf gewisse Weise bestehend* vorgestellt werden; die Vorstellungen von den möglichen *Bestehungsarten* (Formen) derselben, nennt er *formale* Gefühlgesetze, z. B. die Vorstellungen von Eigenseyn, von Gröſse einer Eigenschaft u. d. gl. — Jeder Begriff von einer solchen Eigenschaft muſs eine materiale Vorstellung von der Eigenschaft, und eine formale Vorstellung von einer und andern Bestehungsart derselben enthalten; in der Sache sind also diese zwerley Gefühl-

gesetze

gesetze nicht getrennt; aber in der Theorie müssen sie besonders betrachtet werden.

Die Kräfte der Seele, welchen fühlbare Eigenschaften zukommen können, sind folgende; ich will zugleich ihre fühlbaren Eigenschaften selbst, obgleich ganz bloſs, und noch so, wie sie ohne Bestehungsarten vorgestellt werden müssen, angeben:

1) die Erkenntniſskraft mit ihren Theilen

A. die *Sinneskraft;* ihre erwerbbare Eigenschaft heiſst *Sinnheit;* es sind also Gefühle der Sinnheit möglich;

B. der *Verstand*, seine erwerbbare Eigenschaft ist die *Verständigkeit;* es giebt Gefühle der Verständigkeit;

C. die *Vernunft;* ihre erwerbbare Eigenschaft ist die *Vernünftigkeit;* daher Gefühle der Vernünftigkeit;

D. die *Besinnungskraft*, ihre erwerbbare Eigenschaft ist die Besonnenheit; — Zweige derselben sind:

a) die *Urtheilskraft* — Besonnenheit der Urtheilskraft, das Gefühl derselben ist also eine Art von Besonnenheitsgefühlen;

b) der *Witz* — Besonnenheit des Witzes, welche wieder eine besondere Art von Besonnenheitsgefühlen zuläſst.

c) die *Spähkraft* — Besonnenheit derselben, mit einer neuen Art von Besonnenheitsgefühlen;

d) die *Einbildungskraft* — Besonnenheit derselben mit einer vierten Art von dergleichen Gefühlen.

2) Die *Gefühlkraft*, deren erwerbbare Eigenschaft die *Gefühlsamkeit* heiſsen kann; eine Art unserer Gefühle sind solche Gefühle der Gefühlsamkeit;

3) die *Willenskraft*, ihre erwerbbare Eigenschaft heiſse *Muth*, die Gefühle derselben sind Gefühle des Muthes.

Die Vorstellungen von den fühlbaren Eigenschaften dieser Kräfte, folglich die *materialen Gefühlgesetze*, fliefsen aus der Seele selbst, und sind Gefühlgesetze a priori; denn wir können uns nur durch uns selbst vorstellen.

Die *Bestehungsarten* dieser Eigenschaften werden und müssen im Allgemeinen mit denjenigen *formalen* Vorstellungen vorgestellt werden, die aus unserer Erkenntnifsnatur ihren Ursprung nehmen, und welche oben schon aufgezählt worden sind; sie *müssen* damit vorgestellt werden, weil wir mit ihnen *alle* Dinge, die wir uns denken wollen, denken müssen. Wir haben also auch die *Quelle der Vorstellungen von den möglichen Bestehungsarten* und Formen unserer fühlbaren Eigenschaften *in uns selbst*, und sie lassen sich a priori vollzählig angeben; es sind nämlich folgende:

1) Sinnliche: die Vorstellungen von dem *irgendwann* und *irgendwo* jener Eigenschaften.

2) Verständige: die Vorstellungen
 a) von dem *Eigenseyn*, oder *Fehlen*, oder *Eingeschränktseyn*,
 b) von der *Einheit* und *Zählbarkeit*, *Gröfse* und *Vollständigkeit* derselben,
 c) von ihnen als *Inhärenzen* des Ichs, als *Wirkungen* der Seelenkraft, und von ihrer *Harmonie*, *Ebenmäfsigkeit* und *Schönheit*;
 d) von ihrer *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*;

3) Vernünftige: die Vorstellung von dem *Vollendetseyn* derselben;

4) Besonnene: diese dienen hauptsächlich zur Bestimmung der *Wahrheit* jener rührenden Vorstellungen

und Gesetze der Gefühlkraft, besonders in vorkommenden Fällen; sie sind also mehr *regulativ*, weniger *konstitutiv.*

Materiale und formale Vorstellungen in besondere Gefühlgesetze zusammengefaſst sind *konkrete* Gefühlgesetze, deren Tabelle nun folgende ist:

Die Vorstellung

1) von der Bestehungsart der Sinnheit, Verständigkeit u. s. w. *in der Zeit* und *in dem Raume*, den die Seele einnimmt;

2) von der *eigenen* (realen) Sinnheit (genannt *Güte* des Sinnes), *Verständigkeit* (*Güte* des Verstandes), *Besonnenheit* (*Güte* der Besonnenheit), *Vernünftigkeit* (*Güte* der Vernunft), *Gefühlsamkeit* (*Güte* des Herzens), Muth (*Güte* des Willens). Diese konkrete Vorstellung ist Gesetz aller *angenehmen* Gefühle dieser genannten Eigenschaften.

3) von der *fehlenden Sinnheit* (genannt Uebel des Sinnes) und *Verständigkeit* (Uebel des Verstandes) u. s. w. Diese Vorstellung ist das Gesetz der Erzeugung aller *unangenehmen* Gefühle jener Eigenschaften;

4) von der *eingeschränkten* Sinnheit (Halbübel des Sinns) Verständigkeit (Halbübel des Verstandes) u. s. w. Diese Vorstellung ist das Gesetz aller *vermischten* Gefühle jener Eigenschaften.

5) Von der Sinnheit, Verständigkeit etc. jede als *Eins*, als *meſsbar* vorgestellt, und zwar als dem Ich eigen, und als *eins* zugleich, — dann heiſst die so vorgestellte Sinnheit und Verständigkeit, *Werth* und *Würde* des Sinns, des Verstandes etc. — Diese Vorstellung ist das Gesetz des Gefühls der *Selbstwürde*, welches man den *edeln Stolz*

zu nennen pflegt; — wird aber die Sinnheit, Verständigkeit u. s. w. als dem Ich *fehlend* und zugleich *als Eins* vorgestellt; so ist diese konkrete Vorstellung eine solche, die die *Unwürde* des Sinnes, Verstandes etc. vorstellt, und sie ist das Gesetz des *unangenehmen Gefühls eigener Unwürde*, und der Selbstverachtung;

6) von der *vollständigen, genügenden* dem Ich zugehörigen Sinnheit, Verständigkeit etc. Diese Vorstellung ist das Gesetz des *angenehmen Gefühls* der *Zufriedenheit* mit sich selbst und der *Selbstgenügsamkeit;*

7) von der *Inwohnung* der *Sinnheit*, Verständigkeit in dem Ich und Selbst — Daher das *Selbstgefühl;*

8) von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als Eigenheit des Ichs als einer *Kraft* — daher *Kraftgefühle*,

9) von der *Harmonie, Ebenmäſsigkeit* der fühlbaren Eigenheiten *aller* Seelenkräfte — Gesetz des Gefühls der *Harmonie* und *Seelenschönheit* (der Seelenvollkommenheit ist zu vieldeutig);

10) von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als einer dem Ich *künftig möglichen eigenen* Eigenschaft — Gesetz der *Hoffnungsgefühle*, — oder als einer dem Ich *unmöglich eigenen*, — Gesetz der *Verzweiflung* u. s. w.

11) Von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als einer dem Ich *vergangen* und *jetzt wirklich eigenen* Eigenschaft. — Gesetz der Gefühle, welche *Genuſs* sind;

12) Von der Sinnheit, Verständigkeit etc. als einer dem Ich jetzt und vergangenen, *nothwendig*

zuzuerkennenden Eigenschaft. — Gesetz des *sichern* Genusses, — oder als einer *ihm nothwendigen* künftig zuzuerkennenden Eigenschaft. — Gesetz der *gewissen* Hoffnungen u. s. w.

Man sieht bald, dafs sich diese Gesetztabelle durch eine Zusammensetzung der obigen einfachen Gefühlgesetze vermehren und vervollständigen läfst, welches aber hier überflüssig seyn würde. Ingleichen halte ich die Angabe der verschiedenen Arten, wie *äufsere* Gegenstände diese Gedanken, als Gefühlgründe, veranlassen, und *dadurch entfernte* Gründe und Gegenstände unserer Gefühle werden, für *nicht hieher*, sondern in eine Erfahrungsseelenlehre gehörig.

Sprächen die angeführten Gründe auch nicht für die Gültigkeit dieser Theorie; so würde sie schon der gemeine Menschenverstand in Schutz nehmen, der die mehrsten von jenen Arten der Gefühle und von ihren Gründen und Gegenständen mit Namen, die auch unter den uncultivirtern Volksklassen gebräuchlich sind, bezeichnet hat, folglich von der innern Natur des Menschen, als von einer stillen Lehrerinn, darauf hingeleitet worden ist.

Blickt man nun nach dieser Theorie wieder zurück auf die *Leibnitzische* und *Wolffische* Anschauung der Vollkommenheit (des Positiven mit anderm dergleichen Zusammenstimmigen) und auf die andern hieher beziehlichen Bemerkungen dieser Männer; so versteht man ihre Winke, und bemerket mit Vergnügen, dafs sie in die menschliche Gefühlnatur allerdings tiefe und oft scharfe Blicke gethan haben.

Die ursprünglichen *Grenzen des menschlichen Gefühlvermögens* lassen sich nach dieser Theorie, wie mich däucht, sehr bald ziehen; das höchste Maafs des

Umfangs menschlicher Erkenntniſs und der *Umfang der Seiten des menschlichen Herzens*, die durch jene Anzahl der Gefühlgesetze gerührt werden können, geben *beyde* den *Maaſsſtab* dazu her.

Auch zu einer *Logik der Aesthetik*, ich will sagen zu einer Wissenschaft von Regeln der Wahrheit aller unserer Gefühle, — eine Wissenschaft, die besonders unserer Moral und unsern Lehren der Erziehungskunst bisher noch mangelte, — enthält jene Theorie die Grundlage. „Ein Gefühl ist wahr", sagt unser Theorist, S. 160, nicht in sofern man durch dasselbe seinen Gegenstand *in der That* fühlt, auch nicht in sofern, als es mit der *Vorstellung*, die es erweckt, *übereinstimmt*; sondern in sofern die dasselbe erweckende *Vorstellung wahr* ist, also in so fern es ein Gefühl einer unserer Person in der That zukommenden (oder auch nicht zukommenden) — Eigenschaft ist". Und S. 204 u. f. läſst er sich auch in die Erörterung der Hauptpunkte ein, worauf es bey der Beurtheilung wahrer rührender Vorstellungen ankommt; aber sie scheint mir hier nicht an ihrem Platze zu seyn; ich gehe deſswegen zu einer andern Materie fort.

3. *Fortschritte der Neuern in der Theorie der Willensnatur.*

Um die Untersuchungen über diese Naturlehre gleich anfänglich gehörig ordnen zu können, werde ich sogleich mit einem, wie es mich däucht, sehr wichtigen, erst in neuerer Zeit bemerkten Unterschiede, der bey dieser Natur statt findet, anfangen müssen. Er geht überhaupt darauf hinaus: die Willensnatur, die Gattung des Eigenthümlichen der Seele in

Beziehung auf den Willen, ist 1, theils die *Willensnatur* als Art von jener, 2, theils die *moralische Natur.* Die Lehre von der erst genannten Willensnatur entwickelt die eigenthümliche *Fähigkeit* der Willenskraft, sich auf eine bestimmte Weise, und irgend wodurch namentlich, in ihrem Handel bestimmen zu *lassen*; hingegen die Lehre von der *moralischen Natur* beschäftiget sich mit dem Eigenthümlichen der Seelenkraft, woraus etwa gewisse Bestimmungsgründe, gewisse Regeln und Beweggründe *für* den Willen, fliefsen. Also, die erste Lehre betrachtet die Seelenkraft als Willen, *für den* sich gewisse *Gesetze geben* und Beweggründe finden, bey dem sie sich anbringen *lassen;* die andere hingegen betrachtet das *gesetzgebende* und *exekutive Vermögen* der Seelenkraft, in Beziehung auf sie selbst, sie als Willen angesehen. Es scheint von selbst zu folgen, dafs die Theorie der Willensnatur der Lehre von der moralischen Natur vorangehen und den Weg bahnen müsse, dafs man nicht wissen könne, worauf man ausgehen müsse, wenn man das Daseyn einer moralischen Natur erweisen will, bevor man sich aus der Natur des Willens noch keinen Begriff von den für eine *so beschaffene* Kraft, wie der Wille ist, *möglichen* Gesetzen und Triebfedern gebildet hat; dafs man sich nie versichern könne, ob die Entdeckungen über die moralische Natur, die man ohne die Anleitung jener vorangängigen Idee derselben gemacht haben will, richtig und gültig sind, ob sie in einem wahren Verhältnisse zu der natürlichen Fähigkeit unsers Willens stehen können? Die Vernachläfsigung des Ganges dieser Untersuchung findet *Abicht* in der *Kantisch-Reinholdischen* Willenslehre tadelhaft; ihr vorzüglich schreibt er es zu, dafs

die darin herrschenden Grundsätze dem gemeinen Menschenverstande so anstöſsig, und der Anwendung und Ausführung durchaus unfähig scheinen.

Zuerst also: was hat *Leibnitz* und *Wolff* in der Theorie unserer *Willensnatur* geleistet, und welche Fortschritte haben die Neuern darin gethan? Vortrefliche Winke, Bruchstücke, partiales Licht glaube ich bey jenen, — Benutzung jener Winke und wissenschaftliche Bearbeitung der Bruchstücke bey diesen zu finden.

Leibnitzens Gedanken über die Natur des Willens sind aus folgenden Stellen sichtbar. In seinen Nouv. Eſſ. p. 130, 131 gesteht er dem Philaleth ein, daſs: nous trouvons en nous mêmes la *puiſſance* de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer pluſieurs actions de notre ame et pluſieurs mouvemens de notre corps, et cela *ſimplement par une penſée* ou *un choix* de notre eſprit, qui determine et commande pour ainſi dire, qu'une telle action particulière ſoit faite ou ne ſoit pas faite, und daſs: cette puiſſance est ce que nous appellons *Volonté*. Nur fügt er noch hinzu: que la *Volition* eſt l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, enſorte que cette tendance reſulte *immediatement* de *l'apperception* qu'on en a; et le corollaire de cette definition est cet axiome célèbre: que *du vouloir et du pouvoir joints enſemble*, *ſuit l'action.* — Il y a encore des efforts qui reſultent des *perceptions inſenſibles*, dont on ne s'apperçoit pas, que jaime mieux appeller *appetitions* que *volitions* (quoiqu'il y ait auſſi des appetitions apperceptibles) car on n'appelle actions volontaires, que celles, dont on peut s'appercevoir et

ſur lesquelles notre reflection peut tomber lorsquelles ſuivent la conſidération du bien ou du mal. Das Gut und Uebel, die Gegenstände des Willens erklärt er S. 121. auf folgende Art: le Bien est ce qui eſt propre à produire et à augmenter le plaiſir en nous, ou à diminuer et abreger quelque douleur. Le Mal eſt propre a produire ou augmenter la douleur en nous ou a diminuer quelque plaiſir. — Le Bien est agréable ou utile, et l'honnette lui même conſiſte dans un plaiſir d'eſprit. In seiner Theodicee S. 86. lautet die Erklärung des Willens etwas anders: la volonté, heiſst es da, *conſiſte* dans l'inclination à faire quelque choſe à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté eſt appellée *antecedente*, lorsqu'elle eſt detachée, et regarde chaque bien à part n'étant que bien. Und S. 323 wird gesagt: l'effor d'agir après le jugement fait *l'eſſence de la volonté*. Der Unterschied zwischen dem Begehrungsvermögen und Willen, auf den ihn seine Lehre von den dunkeln verworrnen und deutlichen Vorstellungen, vom Sinne und Verstande, nothwendig führte, liegt zwar schon in der vorigen ersten Stelle, aber leuchtet auch aus dieser letztern, sie mit den folgenden verglichen, deutlich heraus, S. 333: Les inclinations de l'ame vont ſur tous les biens qui ſe préſentent; doch sticht deutlich heraus, daſs er beyde an *Vorstellungen* gebunden seyn läſst. Unter dem *Willen*, heiſst es S. 303, versteht man auch zuweilen une volonté decrétoire; aber man nimmt ihn in einem andern Sinne, wenn man von dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen redet. Ohne Zweifel spricht er von diesem beschlieſsenden Willen, wenn er S. 270 sagt: der Wille des Geschöpfes *wählt*, in so fern er frey ist,

weil ihm der Gegenstand als Gut vorkommt; aber nicht bloſs durch eine bloſs *willkürliche Bestimmung*, welche von der Vorstellung des Gegenstandes unabhängig ist. — Die Bemerkung, daſs das Wollen kein Gegenstand des freyen Willens sey, findet man an mehreren Orten, unter andern S. 105.

Wolff *) hält den Willen bald für eine *Neigung* des Gemüths s. S. 300, bald für ein *Vermögen* der Seele, *sich* zum Guten *zu neigen* und vom Bösen *abzuneigen* S. 301. — Die *Beweggründe* des Willens sind die *Vorstellungen* vom Guten und Bösen S. 302; aber Lust und Unlust gehören *auch* zu den Beweggründen S. 306; nicht weniger die Affekten S. 207. — *Gleiche* Beweggründe geben keinen Ausschlag S. 309. Bey dem *vorhergehenden* Willen sind noch nicht *alle* Beweggründe bey einander; aber wohl bey dem nachfolgenden; beyde sind oft einander zuwider S. 307, 308. Der Wille *wählt* auch aus den möglichen Dingen, was uns am meisten gefällt **). Indessen ist dasjenige *gut*, was unsern *sowohl innerlichen als äuſserlichen Zustand vollkommener* macht. — Dies wären denn beyder erleuchteten Männer Gedanken von der Natur des Willens; ich will nun mit ihnen die neueste Lehre darüber zusammenstellen.

Es ist unläugbare Thatsache: ein bestimmtes Bewuſstseyn von einem Gegenstande kündigt sich in uns unwiderstehlich als einen *Bestimmungsgrund* der Seelenkraft zum Bewirken des bewuſsten Gegenstandes an. Die *Seelenkraft* ist also *Wille* in der weitesten Bedeutung; eben diese *Fähigkeit*, sich durch

*) S. dessen deutsche Metaphysik.

**) S. dessen Moral. S. 2.

ein solches Bewuſstseyn zum Bewirken des bewuſsten Objekts bestimmen zu lassen, macht sie dazu. — Diese Fähigkeit, *Reizbarkeit* genannt, ist der *einfachste Hauptcharakter* des Willens, und das *Hauptgesetz* seiner Natur. Er ist *innerer* Wille, wenn seine Gegenstände in uns, *äuſserer* Wille aber, wenn seine Gegenstände auſser der Seele liegen. Sein Gegenstand heiſst *Zweck*, in so fern er durch das Bewuſstseyn von sich *Grund* unseres Wollens wird; also *nur* eine Willenskraft, die sich durch Bewuſstseyn bestimmen läſst, hat *Zwecke* ihres Bestrebens. Das *bestimmte* Bewuſstseyn von einem Zwecke heiſst der *Vorsatz*; ein *entschiedener* Vorsatz ist ein *Entschluſs*.

Wie muſs aber das Bewuſstseyn selbst bestimmt seyn, wenn es Bestimmungsgrund des Willens werden soll? Die Antworten auf diese Fragen enthalten die besondern Gesetze der Willensfähigkeit.

Das *zweyte* Naturgesetz: nur ein solches Bewuſstseyn, das durch eine Vorstellung zu einem Erkennen und durch ein Gefühl zu einem Fühlen des Willensgegenstandes *zugleich* bestimmt worden ist, *kann* der vollständige Bestimmungsgrund unseres Willens seyn. Auſser der Erfahrung, die dies bezeugt, giebt es auch folgenden Beweis dafür. Jede Kraft, folglich auch der Wille, bedarf *zweyer* unterscheidbarer Bestimmungsgründe, nämlich *erstlich* eines *Lenkungs*- oder *Neigungsgrundes*, *Regel* genannt, diese muſs ihre Art und Weise zu wirken, ihre *Neigung* und ihr *Vermögen* bestimmen; *zweytens*, bedarf sie einer *Triebfeder*, die bey dem Willen *Beweggrund* genannt wird, dieser muſs sie zum *Wirken* selbst und zu der *Stärke* ihres Handelns bestimmen, oder er muſs einen *Trieb* in ihr hervorbringen. Denn, wenn in jeder Wirkung

einer Kraft etwas zu irgend einer Zeit Gesetztes (Stoff der Wirkung), und eine gewisse Art und Beschaffenheit desselben (Form der Wirkung) enthalten ist; so muſs auch in ihrer Ursache und Kraft ein doppeltes Bestimmtseyn, nämlich eine Neigung und ein Trieb, vorhanden seyn; folglich auch ein doppelter Bestimmungsgrund. Nun ist aber der *allgemeine* Bestimmungsgrund des Willens das *Bewuſstseyn* von dem Gegenstande des Wollens; demnach muſs das Bewuſstseyn, damit es ein vollständiger Bestimmungsgrund des Willens werden möge, auf eine doppelte Weise bestimmt seyn. Allein das Bewuſstseyn läſst sich nur durch eine Vorstellung zu einem *Erkennen*, und durch ein Gefühl zu einem *Fühlen* eines Gegenstandes bestimmen; also kann auch nur ein so doppeltbestimmtes Bewuſstseyn der ganze Bestimmungsgrund unsers Willens seyn. Im Grunde sagt man das nämliche, wenn man behauptet: das Bewuſstseyn als Erkennen und Fühlen, ist Grund unsers Wollens, oder: die Vorstellungen und Gefühle zusammen sind dieser Grund, oder: ein erkannter und zugleich gefühlter Gegenstand ist (obgleich jederzeit *durch* unsere Vorstellungen und Gefühle von ihm) dieser Bestimmungsgrund.

Das *dritte* Naturgesetz lautet wie folgt: das Bewuſstseyn als Erkennen, also die Vorstellung und das Erkennbare eines Gegenstandes durch die Vorstellung davon, ist *Regel* und Grund der *Neigung* des Willens; hingegen das Bewuſstseyn als Fühlen, folglich auch das Gefühl, und das Fühlbare des Objekts durch das Gefühl davon, ist *Triebfeder* und Grund des *Triebes* desselben. Denn nur ein *Gedanke* kann, seiner Natur gemäſs, das Geschäft der Lenkung und

Richtung der Kraft nach ihrem Ziele, das er uns zu erkennen giebt, eigen seyn; das Gefühl ist blind. Was dieser Grund sagt, bestätiget auch die innere Beobachtung.

Das *vierte Naturgesetz:* Nur Vorstellungen von *möglichen* und *uns möglichen* Gegenständen, und nur *Vorgefühle* von dergleichen Gegenständen, können unsern Willen bestimmen. Denn was uns schon *wirklich* zu Theil geworden ist, kann nicht durch unser Wollen erst dahin gebracht werden sollen; und was wir nicht durch unsere Stärke zu erlangen möglich finden, das können wir zwar *wünschen, verlangen* und *fordern,* aber nicht *wollen.*

Das *fünfte Gesetz:* Soll in unserm Willen ein Wollen für oder wider ein Objekt entstehen; so muſs der Gedanke und das Vorgefühl *ein* und *das namliche Objekt* haben, so daſs das Bewuſstseyn durch sie zu einem Erkennen und Vorfühlen des *nämlichen* Gegenstandes bestimmt wird. — Die Wahrheit dieses Gesetzes ergiebt sich schon aus dem vorigen; die Voraussetzungen seiner möglichen Erfüllung verdienen aber, daſs man einige Augenblicke dabey verweilt. Der Gegenstand unseres Wollens ist jederzeit etwas *Mögliches;* allein das Mögliche kann uns durch sich selbst nicht afficiren, und ein Gefühl von sich in uns erwecken; und dennoch ist zum Wollen ein Gefühl nöthig, das auf diesen möglichen Gegenstand, als auf seinen Grund hinweist. Man sieht daraus die Nothwendigkeit dessen, was oben in der Gefühllehre bewiesen wurde, daſs nämlich unsere Gefühle *durch Gedanken* erweckt werden müssen. — Allein nicht genug; es wurde oben dargethan: daſs alle unsere Gefühle nur die erwerblichen Eigenschaften unserer Per-

son zu unmittelbaren Gegenständen haben, daſs sie folglich allesamt unsern Willen zu diesen Eigenschaften hintreiben müssen; — wie ist aber unter dieser Vorausſetzung das Wollen *äuſserer* Gegenstände möglich? Offenbar nicht anders als dadurch, daſs die äuſsern, und überhaupt alle von den an sich fühlbaren Eigenschaften unserer Seele verschiedenen, Objekte, als Bedingungen und Mittel unserer fühlbaren Seeleneigenschaften, und dadurch als *entfernte* und *bedingte* Gründe unserer Gefühle erscheinen. Hierin liegt der Grund der Eintheilungen der Güter und Uebel, worauf ich aber hier nur hindeuten darf.

Sechstes Gesetz: Unser Wille kann also nur das Gute und Böse zu seinen Gegenständen und Zwecken haben, und alle seine möglichen Objekte können entweder *Güter* oder *Uebel* seyn. Ein *Gut* ist ein erkennbarer und zugleich *angenehm* fühlbarer Gegenstand des Willens; ein *Uebel* aber ein erkennbarer und zugleich *unangenehm* fühlbarer Willensgegenstand. Da nun jeder Gegenstand unseres Wollens ein zugleich erkannter und gefühlter Gegenstand seyn muſs, — nach den vorigen Gesetzen des Willens, — alle fühlbaren Gegenstände aber nur entweder angenehm oder unangenehm gefühlt werden können; so folgt von der einen Seite, daſs ein *Gut* und *Uebel* nichts anders seyn könne, als wofür beyde in dieser Theorie gehalten werden, und von der andern Seite, daſs das letztere Gesetz seine Gültigkeit habe. *Kant*, und andere mit ihm, hegen, wenigstens von einem absoluten Gute und Uebel, andere Gedanken, aber, wie mich däucht, bloſs beliebige und unerweisliche; *Leibnitz* und *Wolff* scheinen diese Begriffe richtiger auf-

gefaſst zu haben, wie sie denn fast immer der Natur am nächsten kommen.

Siebentes Gesetz: Unser Wille kann nur dasjenige, was *ausſchlieſslich* als etwas Gutes uns erscheint, zu erlangen trachten und *begehren,* und bloſs, was *ausſchlieſslich* als etwas Böses uns vorkommt zu vermeiden oder zum Nichtseyn zu bringen suchen und verabscheuen. Denn wenn irgend ein Gegenstand als ein Uebel vorkommt, weil er auf irgend eine Weise Grund eines widrigen Gefühls wird, aber er erscheint zugleich als vielleicht *entfernter* Grund eines angenehmen Gefühls; so ist er nicht ausſchlieſslich ein Uebel für uns, und er kann ein Gegenstand des Begehrens werden. Leicht zu ziehende Folgen aus dem vorigen sind

Das achte Gesetz: Daſs unser Wille die Erkenntniſs und den Genuſs eines wirklichen ausſchlieſslichen Gutes, und die Nichterkenntniſs und den Nichtgenuſs eines wirklichen ausſchlieſslichen Uebels als eines solchen, zu Zwecken seines Wollens haben könne, also einen Gegenstand solcher Erkenntnisse und Genüsse nicht um sein selbst, sondern um dieser unserer Erkenntnisse und Genüsse von ihm willen; und das

Neunte Gesetz: Daſs auch unser Wille das Nichtseyn einer Erkenntniſs und eines Gefühls von einem wirklichen ausſchlieſslichen Uebel nicht um sein selbst willen, sondern bloſs als einen bedingten Zweck wollen könne; weil sonst der Wille die bloſse Entfernung des Mangels innrer fühlbarer erwerblicher Eigenschaften zum letzten Grunde müſste haben können, also einen Mangel von Genuſs, — welches unmöglich ist. Hieraus flieſst nun unmittelbar das

Zehente Gesetz: unserm Willen kann nur die *Wirklichkeit* des ausſchlieſslichen Guten, und namentlich die *Erkenntniſs* und das *Gefühl* desselben *als eines solchen*, letzter Grund und Zweck seines Wollens seyn.

Das eilfte Gesetz ist ebenfalls Folge des vorigen. Alles Wollen des Willens ist immer eine Zuneigung und ein Trieb zugleich gegen ein ausſchlieſsliches Uebel.

Zwölftes Gesetz: das *bedingt* Gute können wir nur *als ein solches*, also nicht um sein selbst willen, wollen.

Dreyzehentes Gesetz. Nicht durch *abstrakte Regeln*, sondern durch Gedanken von einzelnen, durchaus bestimmten Gütern oder Uebeln, kann unser Wille zu einzelnen Handlungen bestimmt werden; denn jede Handlung ist eine einzelne und bestimmte, sie verlangt also auch einen einzelnen, durchaus bestimmten Grund.

Vierzehntes Gesetz: Unser Wille läſst sich also auch weder durch materiale noch formale Regeln *allein*, sondern nur durch konkrete (wahre und falsche) Regeln geneigt oder ungeneigt machen; auch sind nur mit solchen *konkreten* und zugleich *einzelnen* Gedanken von Gütern und Uebeln Gefühle als Beweggründe vereinbar. — *Materiale* Regeln für den Willen sind *Gedanken* von gewissen nahmhaften Gegenständen des Willens, es sind nicht, wie man noch neulich wollte, Triebfedern; denn materiale Regeln sind immer noch Regeln, die eine andere Funktion in der Willensbestimmung haben, als die Triebfedern; hingegen *formale* Regeln sind Vorstellungen von Bestehungsarten (Formen) der Willensgegenstände, z. B.

der

der Gedanke von Güte, Gröſse eines solchen Gegenstandes.

Funfzehntes Gesetz: dem Willen, ihn für sich allein betrachtet als die *sich bestimmenlassende* Kraft, ist es gleichviel, ob die ihn bestimmenden Regeln und Beweggründe wahr oder falsch, klar oder dunkel sind.

Es mag immerhin seyn, daſs sich das Bild von der *Fähigkeit des Willens*, welches in dieser Theorie nach seinen Hauptzügen, die die Willensfähigkeit als solche nach ihrem Charakteristischen zu erkennen geben soll, entworfen worden ist, mehr auszeichnen lasse, zumahl wenn man auf das Verhältniſs mehrerer Regeln und Triebfedern untereinander, und auf das Verhältniſs ihrer Stärke und Schwäche noch dabey Rücksicht nehmen will; allein als Grundlage einer systematischen Willenslehre kann diese Theorie immer dienen, so wie mir auch die Fortschritte in der metaphysischen Seelenlehre aus ihr deutlich hervorzuleuchten scheinen.

Noch ist die Theorie unserer *moralischen Natur* übrig. In der *Leibnitz-Wolffischen* Schule finde ich sehr weniges, was dahinein gehört. Es war auch nicht wohl anders möglich, indem eine glückliche Bearbeitung derselben alle vorigen Theile der Seelennaturlehre voraussetzt; denn in der That koncentriren sich diese Theile in der Lehre von der moralischen Natur, wie die Stralen in einem Brennpunkte. Indessen will ich die Leibnitzischen und Wolffischen Gedanken, die auf diese Theorie hinweisen, getreulich hersetzen. Daſs diese angeführten Gedanken darauf Bezug haben, kann man nicht mehr bezweifeln, wenn man auf den oben gegebenen Begriff der moralischen Natur zurück-

blicken, und daraus die richtige Folge ziehen will: daſs die moralische Natur den *vollen Grund der Freyheit des Willens* in sich schlieſsen müsse.

Leibnitz *) unterscheidet la liberté de droit und la liberté de fait. Einem Sklaven fehlt jene ganz, einem Unterthan zum Theil; der Arme ist, wenn er sie hat, so frey wie der Reiche. La liberté du fait consiſte ou dans la *puiſſance de vouloir, comme il faut*, ou dans la *puiſſance de faire ce qu'on veut;* die letztere hat ihre Grade so, daſs der Reichste die gröſste Freyheit hat. Jene, la puiſſance de vouloir, bezieht sich auf den *Gebrauch* der Dinge, die in unserer Gewalt sind; sie steht entgegen theils der *Unvollkommenheit* und der innerlichen *Gebundenheit des Geistes* durch die Leidenschaften; theils der *Nothwendigkeit.* In dem ersten Gegensatze sie betrachtet, besteht sie hauptsächlich in der Ungebundenheit des *Verstandes;* sie besitzt nur der stoische Weise, die Gottheit; in ihrem zweyten Gegensatze aber unterscheidet sie sich vom Verstande, heiſst Willkühr (la franc-arbitre) und besteht darin, daſs man also will, daſs auch die stärksten Gründe, die der Verstand dem Willen vorhält, die Zufälligkeit einer Willenshandlung nicht hindern, sie nicht metaphysisch, logisch, geometrisch nothwendig machen, obgleich *bestimmen* und *gewiſs* machen können.

Die zu einer freyen Handlung erforderlichen wesentlichen Stücke werden ebendaselbst, S. 134, vollständiger aber in seiner Theodicee S. 317 so angegeben; erstlich la ſpontaneïté, im Sinne des Aristoteles:

*) S. dessen Nouv. Eſſ. p. 133.

ſpontaneum eſt, cujus principium eſt in agente. Zum Erweise der Spontaneität kommt ihm die Lehre von den angebohrnen Ideen, und von der vorherbestimmten Harmonie zu statten. Er beruft sich darauf S. 312, wo es heiſst: une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les paſſions), nous vient de notre propre fonds avec une pleine ſpontaneïté; und S. 317 ce ſyſtême (nämlich der vorherbestimmten Harmonie) montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque ſubſtance eſt la cauſe unique de toutes ſes actions, et qu'elle est exemte de toute influence physique de toute autre ſubſtance excepté le concours ordinaire de Dieu. Zweytens fordert eine freye Handlung l'intelligence, die sich in unsern Ueberlegungen mit der Spontaneität vereint findet. Sie ist es, von welcher S. 263 *) die Rede ist, wo es heiſst: peut-on être moins eſclave, que d'agir par ſon propre choix ſuivant la plus parfaite raiſon? — L'eſclavage vient dedehors, il porte à ce qui déplaît et ſur tout à ce qui déplaît avec raiſon; la force d'autrui et nos propres paſſions nous rendent eſclaves. Drittens erfordert eine freye Handlung la contingence, car la liberté doit exclure une néceſſité abſolue et métaphyſique ou logique, — quoique elle n'empêche pas qu'on ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choiſit; et elle ne demande nullement, qu'on ſoit abſolument et egalement indifférent pour les deux partis oppoſés. Diese Zufälligkeit bestimmt er auf der folgenden Seite näher, wenn er sagt: c'eſt une

*) S. dessen Theodicee.

nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur; und dies ist nach S. 233 une heureuse necessité, sans la quelle on ne seroit ni bon ni sage. Hieher gehört auch eine Behauptung in dem Nouv. Ess. p. 137 les corps *qui ne peuvent choisir,* sont appellés des agens nécessaires. In diese Lehre kann auch die Eintheilung der Güter in angenehme und nützliche, und in edle (honnêtes) Güter, deren wir schon oben gedachten, gezogen werden.

Aber in einer noch nähern Beziehung ist der Gedanke *), daſs: la volonté ne suit pas nécessairement la pensée; on peut suspendre son choix; ein Gedanke, den wie bekannt vorzüglich der ältere *Jerusalem* in der Lehre von der Freyheit auszuführen suchte. Indeſs: le choix est toujours déterminé par la perception S. 142. Wie nach allen diesen die *Freyheit* als ein *Vermögen* des *Willens* angesehen werden könne, wie S. 136 eingeräumt wird, läſst sich nicht wohl absehen.

Aber welches sind die *Güter*, die uns unsere moralische Natur zu Gegenständen, Zwecken und Gründen unseres *eigenen* Wollens gemacht hat? Welches ist der letzte Erfolg, den die moralische Natur durch sie zu erzielen sucht, und wie läſst sie ihn durch den Willen erreichen?

Die moralischen Principien sind, nach unsers *Leibnitzens* Meynung **) der Vernunft *allein* nicht bekannt; sie gründen sich auf innere Erfahrung und auf einen Instinkt, z. B. das Princip: Folge der

*) Nouv. Ess. p. 140.

**) Nouv. Ess.

Freude S. 45, — sie sind also zwar *abgeleitete*, aber deswegen dennoch *angebohrne Wahrheiten des Instinkts* S. 48. Dergleichen Instinkte sind nun folgende: der Instinkt der Gesellschaft, der ehelichen und älterlichen Liebe, der Würde, Anständigkeit und Schamhaftigkeit, der Ehre, des Gewissens und der Furcht vor der Zukunft Diese alle sind Gehülfen der Vernunft und Spuren von dem Rathe der Natur, S. 50.

Das Ziel, wohin den Menschen seine moralische Natur führt ist nach S. 148 la félicité, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui les créatures rendroit insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un desir ou du moins d'une *inquietude* continuelle, mais telle que je viens d'expliquer, qui ne va pas jusqu'à incommoder. Das Vergnügen, welches wir in dieser Glückseligkeit suchen müssen, ist le bonheur, qui est un plaisir *durable*. — C'est la *raison* et la volonté, qui nous menent vers le bonheur, mais le sentiment et l'appetit ne nous portent que vers le plaisir S. 153.

Der Weg zu diesem Ziele ist der Weg der Tugend, welche, so wie die Wahrheit und das moralische Gute, in dem Natur- und Vernunft-Gemäſsen besteht S. 210.

In dem *Wolffischen* Raisonnement, wie es in seiner Metaphysik und Moral vorkommt, trifft man noch mehr Licht an; das macht sein systematischer Gang; folgendes ist der Hauptinhalt desselben: In und von der Seele aus giebt es Beweggründe und freywillige Handlungen; aber die freyen Handlungen

sind durch sie nicht nothwendig und erzwungen, sondern nur gewiſs; denn der Mensch läſst sich nicht zwingen das Gute anzuerkennen und zu wählen; er hat Freyheit, d. h. ein Vermögen durch eigene Willkühr aus zwey gleich möglichen Dingen das ihm am meisten Gefallende zu wählen. Der Grund dieser Freyheit ist die Vernunft, welche unsre Vollkommenheit, als unser Hauptgut, als die Hauptabsicht unsers Bestrebens anerkennt, und die Uebereinstimmung und den Zusammenhang unserer Handlungen und deren Folgen mit dieser Vollkommenheit einsieht, folglich nach dieser Einsicht immer das Beste wählen kann. Diese Freyheit ist freylich an das Gesetz der Natur gebunden; ihre Wahl und die Handlungen nach demselben haben immer eine gewisse Nothwendigkeit; aber Freyheit und Nothwendigkeit heben einander auch nicht auf. So ist ihm also der Mensch sich selbst ein Gesetz; er kann Gutes thun, ohne auf die natürlichen, guten und übeln Folgen, die Gott als Belohnungen und Strafen mit unsern Handlungen verbunden hat, Rücksicht zu nehmen, und sie als Beweggründe zu gebrauchen; das thut auch der Vernünftige niemals, der ist nicht eigennützig, und sucht nicht bloſs seinen Vortheil, sondern die *Seligkeit*, d. h. seine eigene gröſste Vollkommenheit, deren Anschauen ihm ein *beständiges* Vergnügen und einen Zustand desselben d. h. eine *Glückseligkeit* und ein *höchstes Gut* gewährt.

Schade, daſs *Wolff* in dem Begriffe der eigenen Vollkommenheit, die das Gesetz der Natur für unsern Willen seyn soll, sowohl die Vollkommenheit der Seele, als des Leibes und unsers äuſserlichen Zu-

standes aufnimmt *) und dadurch von der moralischen Natur, wie ich glaube hernach zeigen zu können, nicht wenig abweicht. Ohne Zweifel war es der angenommene Grundsatz: „dafs eine jede anschauliche Vollkommenheit, an welchem Dinge sie sich finde, durch sich selbst Vergnügen gewähren könne, folglich als ein unbedingtes Gut anzusehen sey," der unsern *Wolff* zu jener Ausdehnung seines Begriffs von Vollkommenheit, die nach seiner Theorie der von unserer moralischen Natur uns aufgegebene Hauptzweck und das Hauptgesetz unsers Wollens seyn soll, verleitet hat. Inzwischen würde er denn doch mit dem Begriffe von Vollkommenheit, in der Lehre von den Pflichten gegen die Seele, den Gesetzen der moralischen Natur noch mehr auf die Spur gekommen seyn, wenn ihm eine vollständigere und richtige Naturlehre der Seelenkraft zu Gebote gestanden hätte.

In der Kantischen Schule wird das Problem unserer moralischen Natur, wie ich glaube, mehr wie ein Knoten zerschnitten, als aufgelöst. Der Mensch, sagt sie, ist so geartet, dafs beyde, seine Sinnlichkeit und seine Vernunft, auf die Willensbestimmung Anspruch machen; jene durch ihre Regel und Foderung des Vergnügens, diese durch ihr Gesetz der Unbedingtheit oder Allgemeingültigkeit der Willensregeln. Durch dieses Gesetz erzielt die Vernunft eine Angemessenheit unsers Wollens zu ihrem Gesetze, welche das absolute Gut und der Hauptgegenstand unserer Wahl seyn soll. So weit die Erfüllung der sinnlichen Neigungen nach Vergnügen mit dieser Ver-

*) S. dessen deutsche Moral. S. 81. 145.

nunftfoderung bestehen kann, so weit vergönnt sie uns die Vernunft, welche in aller Rücksicht die Herrscherinn in uns seyn muſs. Die Vernunft kann es aber von sich selbst und durch ihr Gesetz, auch selbst durch die Achtung, die sie sich dadurch verschafft, daſs sie mit dem Ansehen ihres Gesetzes die Neigungen der Sinnlichkeit darniederschlägt, nicht dahin bringen, daſs der Wille jederzeit ihr in diesen ihren Foderungen folge; sondern der Ausschlag, wohin sich der Wille wenden wird, ob zu ihrem Gesetze, oder zu den Neigungen und Wünschen der Sinnlichkeit, hängt von einem absoluten Vermögen der Seele ab, zwischen beyden Foderungen zu wählen und sich für die eine oder die andere zu bestimmen. Dieses absolute Wahlvermögen nun ist die eigentliche *Freyheit* unsers Willens. —

Man kann diese Theorie als eine Verbesserung der Crusius'schen Lehre von der moralischen Natur ansehen; ob aber auch als einen Gewinn der Metaphysik? — *Leibnitz* und *Wolff* würden wenigstens ihre Gründe gegen eine Freyheit der Gleichgültigkeit auch gegen diese Theorie geltend machen, sie würden sagen: soll vor dem wählenden Willen die eine und die andere Foderung an ihn gleichgeltend seyn; so hat er keinen *zureichenden Grund* seiner Wahl: soll aber die eine mehr vor ihm gelten und überwiegen, so hat er keine Wahl und keine Freyheit in jenem Sinne. Auch ist ja wohl der Wille für sich selbst blind, und kann als solcher keine Wahl und Vergleichung anstellen; nicht zu gedenken, daſs jene Angemessenheit der Willensbestimmung zu dem Vernunftgesetze sich schwerlich als ein absolutes Gut, folglich als absoluter Gegenstand und Zweck des Wol-

lens bewähren lasse. — Doch es sey wie dem wolle; ich finde in folgender Theorie *) eine glücklichere Auflösung unserer Aufgabe. Sie beantwortet folgende Fragen: bietet die Seele *durch* und *an sich selbst* ihrem Bestreben alle absoluten Güter, Gegenstände, Zwecke und Gründe an? Kann sie durch sich ganz allein die *Gedanken* von diesen Zwecken, sowohl von ihrem Materiale als Formale, aus sich selbst erzeugen, und eben dadurch sich absolute, materiale und formale, Gesetze für ihren Willen geben? Ist sie im Stande, mit diesen Gedanken und Gesetzen, bloſs aus eigener Macht, *Gefühle* als *Beweggründe* des Willens zu verbinden? Kann sie auch diese Gesetze *anerkennen*, sie von andern Gedanken unterscheiden, und andere Gedanken von Willensgegenständen nach ihnen einrichten oder bewähren, und ihnen eben dadurch erst, also von sich selbst aus, die Macht, den Willen zu bestimmen, ertheilen? Und hat sie endlich den Grund der wirklichen Anerkennung, Unterscheidung und Machtgebung in ihrem eigenen Schooſse? — Alle diese Fragen, die die Aufgabe der Freyheit oder eigener Willensbestimmung zu erschöpfen scheinen, wenigstens so viel sich aus der oben erklärten Willensnatur abnehmen läſst, beantwortet diese Theorie bejahend, und zwar auf folgende Art:

1) die Seele giebt sich selbst absolut *materiale* Gesetze für ihren Willen; denn in ihr selbst, in den erwerblichen Eigenschaften ihrer mannichfaltigen Kräfte, findet sie ihr Absolut-Gutes und Böses, also die letzten Gründe ihres Bestrebens,

*) Siehe Abichts Elementarphilosophie.

folglich diejenigen Gegenstände von Gedanken, die für ihren Willen allein absolute Regeln seyn können. Und diese Gedanken von ihren erwerblichen Eigenschaften kann auch nur sie aus eigener Macht erzeugen, sie können ihr durchaus nicht mitgetheilt werden. Die Summe dieser *materialen absoluten Gesetze* ist der Inhalt folgender Gedanken:

a) der Gedanke von der erwerblichen *Sinnheit* meiner Sinneskraft;

b) der Gedanke von der erwerblichen *Verständigkeit* meiner Verstandeskraft

c) der Gedanke von der erwerblichen *Besonnenheit* meiner Besonnenheitskraft, welcher Gedanke folgende andere in sich enthält, nämlich: den Gedanken von der Besonnenheit dieser Kraft, in so fern sie *Aufklärungs- Abstractions-* und *Ueberlegungskraft* ist; ferner den Gedanken von ihrer Besonnenheit, die ihr als *Urtheilskraft*, als *Witz*, als *Spähkraft* und *Einbildungskraft* eigen werden kann;

d) der Gedanke von der erwerblichen *Vernünftigkeit* meiner Vernunftkraft. — So weit die materialen Willensgesetze des Kopfes; —

e) der Gedanke von der erwerblichen *Gefühlsamkeit* meiner Gefühlkraft. — Dieser ist das sittliche materiale Gesetz des Herzens;

f) der Gedanke von dem erwerblichen *Muthe* meiner Willenskraft selbst. — Dieser Gedanke ist das materiale sittliche Gesetz des Gemüthes.

2) Der Geist giebt sich auch selbst *formale* Gesetze für seinen Willen; denn in der Natur seiner Erkenntnißkraft liegt der Grund zu *formalen Vor-*

stellungen, mit denen er durchaus alle Dinge, folglich auch sich selbst und seine Gegenstände des Wollens in ihm, auf gewisse Weise bestehend vorstellen muſs. Diese Vorstellungen habe ich schon vorhin, in der Theorie der Erkenntniſskraft, angeführt, ich will sie deswegen sogleich angeben, wie sie auf Willensgegenstände angewandt und als Willensgesetze lauten:

a) bey allem deinem Bestreben siehe nur auf *Eigenschaften* deines *eigenen Wesens*, und zwar als solche,

b) welche *Wirkungen* deiner *Kraft*, folglich *erwerblich*, und an deiner *Kraft* selbst bestehend seyn können;

c) diese erwerblichen Wirkungen und Eigenschaften deiner Selbst habe bey allem deinem Wollen und Bestreben *sämmtlich* als ein *harmonisches Ganze* und zusammenstimmendes *Schönes* vor Augen; *als ein solches* sey es jederzeit Gegenstand und Zweck deiner Neigung!

d) denke dir zugleich alle jene erwerblichen Eigenschaften deiner Kräfte als solche, die dir *eigen* werden können; als solche sind sie dir *absolute Güter*, sind sie für dich unmittelbar erfreuliche Gegenstände; als solche also *begehre* sie, d. h. strebe dahin, daſs sie, so wie du sie gedacht hast, wirklich, folglich dir in der That *eigen* werden, kurz wolle das *Eigenseyn* jener erwerblichen Eigenschaften!

e) denke dir ferner auch alle jene erwerblichen Eigenschaften deiner Kräfte als solche, die dir *fehlen* können; als dir fehlende bestehend sind sie *Uebel* für dich, d. h. unmittelbare Gegenstände

deines Mißsvergnügens; als solche *verabscheue* sie, wolle so, daß sie dir in der That *nicht fehlen!*

f) denke dir dergleichen erwerbliche Eigenschaften, und die denkbaren Theile von einer jeden Art derselben, einige als dir möglich *eigen,* einige als dir möglich *mangelnde* d. h. als *einschränkende* Theile; als solche bestehend sind sie *Halbgüter* und *Halbübel;* denn als solche sind sie unmittelbare Gegenstände eines *vermischten* Gefühls; *vermeide, fliehe* sie als solche!

g) denke dir eine dergleichen erwerbliche Eigenschaft als ein *Vereinbares,* als *Eins,* als einen *Grad* deiner Kraft, als *Stärke* derselben, als ein *Meß-* und *Zählbares* bestehend; so bestehend ist eine jede solche Eigenschaft dein *Werth* oder *Unwerth,* deine *Würde* oder *Unwürde,* je nachdem sie zugleich entweder als dir *eigen,* oder als dir *fehlend* erscheint: so bestehend eine jener Eigenschaften gedacht, ist sie unmittelbarer Gegenstand eines angenehmen oder unangenehmen Gefühls deines Werthes (eines Gefühls des edlen Stolzes) oder Unwerthes (eines Gefühls der Selbstverachtung): strebe nach *deiner Würde,* und fliehe *deine Unwürde!*

h) denke dir Theile von jeder Art jener erwerblichen Eigenschaften deiner Kräfte, und zwar bestehend als *vereint* zu einem *Großen;* so bestehend ist sie *große* Stärke einer deiner Seelenkräfte, ein Stück von der Größe deiner Seele; — kommt sie zugleich als dir *eigen* bestehend vor; so ist sie Gegenstand eines ausgebreiteten *angenehmen* Gefühls des edlen Stolzes, nämlich des

Gefühls der sogenannten *Seelengröſse;* sie hat eine *groſse* Güte, sie ist eine *groſse* Quelle von Vergnügen: nach solchen *Gröſsen* einer jeden Art von den erwerblichen Eigenschaften der Seelenkräfte strebe!

i) denke dir Theile von jeder Klasse jener erwerblichen Eigenschaften, und zwar als zusammenbestehend und vereint zu einem *Vollzähligen,* zu einer *vollständigen* Stärke einer jeden deiner Kräfte, die dir in einer gewissen Zeit erwerblich ist und *eigen* werden kann; so bestehend sind die Theile einer solchen Art von Eigenschaft unmittelbarer Gegenstandes eines *angenehmen* Gefühls der *Selbstzufriedenheit* und *Selbstgenügsamkeit* also ein *vollständiges, genügendes absolutes* Gut, nach dem du zu streben hast!

k) denke dir alle jene Eigenschaften auf diese mannichfaltige Art bestehend als *mögliche,* als *dir* auf gewisse Zeiten zu erstreben oder zu vermeiden *mögliche;* als solche sind sie unmittelbare Gegenstände angenehmer oder unangenehmer Gefühle der *Hoffnung* oder *Furcht:* Erhalte in dir solche wahre *Hoffnungen* als Beweggründe zum Wollen, und wo es nöthig ist auch die *Furchten* vor den möglichen Uebeln in dir selbst! —

l) denke dir alle jene Eigenschaften, auf die vorhin erwähnte verschiedene Art bestehend, als *wirkliche,* als durch dich zu einer gewissen Zeit *wirkliche,* entweder schon wirklich gewordener — dann sind sie Gegenstand des *Genusses* oder der *Reue* — *oder künftig wirklicher* — dann sind sie Gegenstand der *zuversichtlichen* Hoffnung oder Furcht: Suche dir diejenigen Eigenschaften

und deren Bestehungsarten *wirklich* zu machen, die dir angenehmen Genuſs gewähren müssen, und *genieſse* sie alsdann dadurch, daſs du sie, als durch dich zur *Wirklichkeit* gebrachte, Eigenschaften anerkennest! auch ernähre *zuversichtliche* Hoffnungen in dir! — —

m) denke dir die auf die beschriebene Weise bestehenden Eigenschaften deiner Seele als *nothwendig* bestehende, und dieſs auf mancherley Art: *einmal* als solche, die deinem Bestreben dir durch deine Natur *nothwendig* aufgegeben sind, und versichere dich also von ihnen, als von solchen, die deinem Willen das *nothwendig* sind, wofür sie hier gehalten werden; *zweytens* denke sie dir als *gewiſs* durch dich erwerblich, als solche, die auf eine gewisse Weise bestehend durch dich *nothwendig* werden können; ernähre dadurch *unwandelbare* Hoffnungen und Erwartungen aus fester Ueberzeugung; *endlich* denke diejenigen von jenen deinen erwerblichen Eigenschaften, die durch dich und dein Benehmen *nothwendig* geworden sind, als solche die es sind, und überzeuge dich davon, um deine Güte *ruhig* und *unbezweifelt* zu genieſsen, und wegen deiner *Unwürde* nicht leichtsinnig zu werden!

So weit die formalen sittlichen Gesetze, die aus dem *Verstande* entspringen; die Sache selbst, die Stimme der Natur in uns, und die Erfahrung sprechen, wie mich däucht, für ihre Richtigkeit.

n) Strebe, dieſs ist das *formale Gesetz der Vernunft*, nach Gütern, die die *Endschaft* und *Vollendung* an sich tragen; folglich

1) lass jene Eigenschaften, als persönliche Güter, jedesmal als das einzige *Absolut*-Gute für dich gelten, — sie seyen mit ihrem Genusse *letzte* Zwecke (fines ultimi) und Gründe deines Wollens! ferner:

2) lass den Inbegriff *aller* persönlichen Güter in dir, jedesmal den *absolut-vollständigen* Grund und Zweck deines Bestrebens seyn!

3) Jedes dieser persönlichen Güter suche durch stetige Vermehrung seiner *gleichartigen* Theile zu einem *absolut höchsten* Gute zu erhöhen (fiat bonum protensive summum), der Gedanke an ein auf diese Weise als *vollendet* bestehendes Gut sey der Gedanke von deinem höchsten Zwecke, er sey dein *höchstes* Gesetz!

4) Jedes dieser persönlichen Güter suche als eine Quelle von einem *lebhaftesten* Vergnügen zu erwerben, (fiat bonum intensive summum).

Also es sey der Inbegriff *aller* jener persönlichen absoluten Güter, jedes *als höchstes* und *lebendigstes* Gut bestehend, folglich auch die damit unzertrennlich verbundene *Seligkeit* (nicht Glückseligkeit, die vom Zufall und Täuschung abhängt), dein in aller Rücksicht *vollendeter* Zweck, d. h. der *Endzweck* deines Bestrebens: ahme, strebe Gott in seiner göttlichen Güte und in seiner Seligkeit nach! Damit dieser Endzweck allmählich erreicht werde; so suche und gebrauche auch solche Mittel und Bedingungen desselben (Mittelgüter, das Nützliche und Vortheilhafte), welche in aller Hinsicht *hinreichende* Ursachen und Bedingungen seiner allmählichen Erreichung sind, folglich strebe nach dem *Nützlichen*, wel-

ches als ein *vollendetes* Mittel deiner vollendeten Güte besteht!

o) Jeder Gegenstand deines Bestrebens und deines Genusses sey ein für *wahr* anerkanntes Gut, so auch jeder Gegenstand deines Verabscheuens und deiner Reue ein für *wahr* anerkanntes Uebel! deſswegen gebrauche deine *Besinnungskraft* nach ihren Gesetzen der Aufklärung, der Abstraktion und Ueberlegung bey allen Gegenständen deines Willens, und beurtheile diese (nach der Logik der Willensgegenstände) jederzeit so, daſs die Erkenntnisse davon, folglich die Regeln deines Handelns, als *wahre* bestehen! — Dieſs wäre das *formale Hauptgesetz der Besinnungskraft.*

p) Endlich laſs jeden Gegenstand deines Willens als einen dem *Orte* und der *Zeit* nach bestimmten und erreichbaren erscheinen; folglich sey dein Gedanke von ihm ein durchaus *bestimmter Gedanke* von einem in jenen *sinnlichen* Rücksichten durchaus bestimmten Gegenstande. Dieſs ist das *formale* Hauptgesetz *des Sinnes.*

3) Daſs die Natur in uns auch für die eigene Ausführbarkeit dieser ihrer moralischen Gesetze besorgt sey, leidet nach der obigen Theorie der Gefühlkraft keinen Zweifel mehr. In dieser wurde es einleuchtend, daſs unsere Gefühlkraft zur Erzeugung der Gefühle nur, aber auch *nothwendig* durch *Gedanken* gerührt werde, mit welchen eben jene aufgezählten erwerblichen Eigenschaften unserer Seelenkräfte, und zwar auf die mannichfaltigen Arten bestehend, wie sie in den formalen Gesetzen dargestellt worden sind, gedacht und zum Bewuſstseyn gebracht werden. Nun sind aber die Vorgefühle

vor-

vorgedachter fühlbarer Gegenstände, die *Triebfedern* der Ausführung für unsern Willen, — nach der Lehre der Willensnatur; — folglich vereint unsere moralische Natur, eben vermittelst jener eigenmächtig hervorgebrachten Gedanken an unsere persönlichen Eigenschaften, wodurch sie das Herz rührt, mit ihren moralischen Gesetzen auch von selbst Beweggründe. Es erhellet hieraus, daſs es, richtig bestimmt, wahr, und in der That Stimme der Natur sey, was eine Jahrhunderte hindurch dauernde Meynung behauptet: daſs nämlich *Selbstliebe* der Grund aller guten und moralischen Handlungen sey, mit einem Worte, daſs der *gesunde* Menschenverstand, der der Leitung der Natur im Verborgenen und unabsichtlich in seinen Ausſprüchen folgt, in dieser Behauptung rede.

4) Daſs unsere *Besinnungskraft* diese Gesetze und ihre innern Gegenstände für das anerkennen könne, was sie durch unsere moralische Natur in der That sind, daſs sie uns dadurch zu *klaren wahren* Gefühlen und zu *reinen* Beweggründen verhelfen könne, d. h. zu solchen, womit die von der Natur uns aufgegebenen innern klar gedachten Zwecke des Willens *in Wahrheit gefühlt* werden, — daſs sie jeden andern Gegenstand mit jenen innern Gegenständen des Wollens in Ueberlegung nehmen, und dadurch Gedanken von dem *wahrhaft* Nützlichen, folglich wahre bedingte Regeln für den Willen bereiten könne; — das bezeugt die Natur dieser Besinnungskraft, das bezeugt der beständige Vorrath der Gedanken von unserer Seele, von ihren Kräften und deren erwerblichen Eigenschaften, das bezeugt die Fähigkeit dieser Gedanken, sich aus der Dunkelheit vor das Fo-

rum der Ueberlegung hervorziehen zu lassen, das bezeugt endlich auch die immerwährende Beywohnung der Gedanken von unserer Besinnungskraft selbst, und von dem erwerblichen immer gröſsern Maaſse ihrer Besonnenheit. Durch diese Gedanken bietet die Natur ein Interesse an unsere Besonnenheit an, und eben in diesem Interesse sucht sie eine Triebfeder zur beständigen Aeuſserung und Regsamkeit unserer Besinnungskraft zu unterhalten. — Es ist wahr, die Erfahrung bezeugt es, daſs bey allen diesen Anstalten der Natur dennoch nur allzuhäufige Täuschungen wegen der Zwecke unsers Willens, daſs nur zu viele falsche Neigungen und Triebe nach falschen Gütern entstehen; allein dieſs beweist weiter nichts, als daſs wir nicht immer sind, was wir durch uns selbst seyn *können*, daſs der Gang unserer moralischen Bildung, auch bey jenen Vorkehrungen unserer Natur, doch eben so wohl von Schwäche zur Vollkommenheit gehe, als der Gang der Bildung theoretischer Wissenschaften bey den Anstalten der Erkenntniſsnatur von schwachen fehlerhaften Anfängen zur Vollendung derselben. Genug, daſs selbst unsere *verschuldeten* Miſsgriffe in der Wahl unserer Willensgegenstände, welche mehrentheils jene, aus unserer Selbstliebe durch einen einzigen dunkeln sophistischen Schluſs entsprossene Eigenliebe zur Mutter haben, mit Hülfe unserer moralischen Natur zu unserm Besten ausschlagen müssen.

Unser Wille besitzt also eine *Freyheitsfähigkeit*, d. h. eine Bestimmbarkeit durch Regeln und Beweggründe, die von uns selbst erzeugt, oder wenn es bedingte Regeln sind, denen wir durch uns selbst die

Macht der Herrschaft über den Willen ertheilt haben. Wir haben auch ein *Freyheitsvermögen*, d. h. wir *können*, ja wir *müssen*, *Gedanken* und *Gefühle unserer eigenen Person*, *durch* welche die letzten Zwecke unsers Wollens, *um welcher* willen wir alles zu thun vermögen, vorgestellt und vorgefühlt werden, *in uns selbst* finden, sie *aus uns selbst* erzeugen, und durch sie unsern Willen *von uns selbst aus* bestimmen; ferner, wir *können*, unsere Natur hat es ganz darauf angelegt, unsere praktische Besinnungskraft zur Anerkennung und besten Wahl der Willensgegenstände verwenden; wir finden das Interesse dazu sicherlich in uns selbst. — Aber wir besitzen nicht immer die *Freyheit* selbst, ich will sagen, diese *Thätigkeit*, welche nach allen den angeführten Rücksichten von uns selbst aus *bestimmt ist*. Was Unterricht, was veranlaſste und gelenkte Uebung zur Beförderung dieser Freyheit beytragen könne, läſst sich aus dem Angeführten schon hinlänglich abnehmen.

Am Schlusse dieses Umrisses unsrer sittlichen Natur sey es mir erlaubt, noch einige Bemerkungen zu machen. Die *erste* sey diese: In der vorgelegten Theorie erscheinen alle Seelenkräfte praktisch, und ihr Beytrag zum freyen Wollen ist aus ihrer und der Willensnatur entwickelt und bestimmt angegeben worden; dieſs finde ich in der ältern Schnle nicht. — Die *zweyte* Bemerkung: Man hat in der Lehre von der Freyheit, wo man sie noch am leidlichsten verfochte, fast durchaus nur die praktische Besinnungskraft mit ihrem Wahlvermögen herausgehoben, und das Freyheitsvermögen beynahe ganz allein in ihr zu finden gemeynt; man nannte sie daher auch geradezu den *Willen*: aber die Gesetze und innern Zwecke, an die

sie durch die Natur in ihrer Wahl und Entscheidung gebunden ist, die Quelle der Beweggründe, wodurch ihre Entscheidungen für den Willen ausführbar werden, den innern Grund der eigenen auch selbst absichtlichen Verwendung dieser praktischen Besinnungskraft — finde ich, so weit mich meine Nachforschungen geführt haben, noch nirgends entdeckt und aus unläugbaren Thatsachen und Principien entwickelt. Indessen wird man finden, daſs man fast in einer jeden Willenstheorie einige Seiten der moralischen Natur aufgefaſst hat, und daſs man besonders in der Leibnitz-Wolffischen Schule darin sehr glücklich war. Ich will hier nur jener Bemerkung gedenken: daſs die praktische Besinnungskraft, an das Vernunftgesetz der Vollendung in Verdeutlichung und Ueberlegung gebunden, die Anerkennung der *Gültigkeit* praktischer Gedanken von Gütern und Uebeln, welche *angenommene Wahrheit* ihnen nur allein die Gewalt und Herrschaft über den Willen gibt, indem sie nur dadurch zu rührenden Gedanken, also zur Erweckung der Triebfedern geschickt werden, und auch nur in dieser Gestalt jene von der Natur unnachläſslich und immer gefoderte Zufriedenheit mit unserer Besonnenheit und Vernünftigkeit, in Hinsicht der Bildung unserer Gedanken, gewähren können, daſs, sage ich, die praktische Besinnungskraft ihre Wahl und Entscheidung *aufzuschieben* vermöge, eben so und noch mehr, als sie in ihrem spekulativen Gebrauche ihren Beyfall aufschieben kann. — Die *dritte* Bemerkung: die moralische Natur zielt auf *Seeligkeit*, d. h. auf das gröſstgedenkbare Maaſs von Vergnügen an *höchster Würde unserer gesammten Seelenkräfte*, nicht aber auf *Glückseeligkeit*, d. h. auf ein hohes Maaſs von Freuden,

die die äufsern *zufälligen* Dinge, die sogenannten Güter des *Glücks*, auf dem Wege der *Täuschung* veranlassen können; ich sage auf dem Wege der Täuschung; denn veranlassen diese Dinge Gefühle unserer *persönlichen* Eigenschaften — und alle unsere Gefühle können ja nur dergleichen seyn, — so sind es entweder Gefühle unserer *wahren*, oder blofs durch *Täuschung für wahr angenommene* fühlbaren Eigenschaften: sind es jene, so gehören sie zu unserer *Seeligkeit*, zu den Gefühlen der persönlichen Güte, die wir uns selbst erworben haben, d. h. welche unser *Verdienst* ist; so sind sie *Belohnung*, und wir können sie auch ohne Veranlassung jener sogenannten Glücksgüter in uns erwecken, dadurch, dafs wir auf uns, auf unsere Absichten, Thaten und Verdienst aufmerken und sie anerkennen; so sind sie keine Sache des Glücks und des Zufalls; folglich bleibt für das, was *nur* die sogenannten *Glücksgüter für sich allein*, und wir nicht durch uns selbst, gewähren können, nichts anders übrig, als jene Summe von *täuschenden* Gefühlen — eigentliche *Glückseeligkeit* genannt — die *ihr* Werk, aber *nicht unser Ziel* des Lebens ist. — Hieraus erhellt denn hinlänglich, womit ich diese Betrachtung schliefsen wollte: dafs die Moral des Evangeliums, die uns auf die Nachahmung Gottes, des Inbegriffs der vollendeten Güte und Würde, und der mit ihr verbundenen Seeligkeit, verweist, und uns versichert, dafs wir die Quellen des lebendigen erquickenden Wassers in uns selbst finden würden, wenn wir jenes Gesetz der Liebe und Nacheiferung Gottes befolgen, den ächten Ruf der moralischen Natur enthalte.

Ich gehe nunmehr, nachdem ich gezeigt habe, wie die neuere Philosophie, in der Naturlehre der

Seelenkraft, sich die Quelle der übrigen metaphysischen Grundsätze eröffnet hat, zu den andern Theilen der Metaphysik, wo ich noch kurz zu zeigen habe, wie und wo, durch den Gebrauch dieser Entdeckungen die Metaphysik an Bestimmtheit, Haltung und fester Begründung ihrer Lehren seit *Leibnitz* und *Wolff* gewonnen hat. Ich kann mich hier noch kürzer fassen als in dem vorigen, indem sich bey allen übrigen metaphysischen Lehren auf die Gesetze der Seelenkraft verweisen läſst; auch darf ich mich fast durchaus an unsern *Wolff* halten, indem er sich von *Leibnitz* selten unterscheidet. Zuerst also:

V.

Was hat die Metaphyſik in der Ontologie, folglich in ihren allgemeinsten metaphysischen Begriffen und Grundsätzen von einem Dinge überhaupt durch die Neuern gewonnen?

Füglich läſst sich die Angabe der allgemeinsten metaphysischen Begriffe und Grundsätze und die Ontologie zusammen nehmen; indem die letztere doch nichts anders lehren kann, als wie ein *Ding* durch die Natur unserer Erkenntniſskraft, und durch die von ihr ausgehenden Begriffe und Grundsätze *gedacht werden müsse*, — und auch durch dergleichen Begriffe, wenn sie *beliebig* verbunden werden, gedacht oder nicht gedacht werden *könne?* Indessen haben wir in der Naturlehre der Erkenntniſskraft theils einen *Probierstein* für die Gültigkeit der Theile, die wir in

den Begriff von einem Dinge aufnehmen wollen, theils einen *Leitfaden*, der uns zu der *Vollständigkeit* jenes Begriffs sowohl, als auch zur *Ordnung* in der Zusammenstellung seiner Theile verhelfen kann: beydes fehlte in der ältern Schule; daher das Rhapsodische und der Schein von Willkühr in der Bestimmung des ontologischen Begriffs. — Wem aber meine Darstellung ontologischer Lehren unvollständig vorkommt, den bitte ich zu bedenken, daſs ich zu meinem Zwecke nur diejenigen Theile herauszuheben habe, von welchen ich glaube, daſs sie durch die neuern Arbeiten der Metaphysiker gewonnen haben.

Fast jeder *Gegenstand* heiſst in der ältern Schule ein *Ding*. *Wolff* sagt ausdrücklich: „alles, was möglich (denkbar) ist, nennen wir ein *Ding*." Diese Benennung veranlaſste Verwirrung in der Sprache und in der Lehre; denn wie will man alsdann einen Gegenstand nennen, der ein durchaus bestimmtes Eins ist? Die neuern Metaphysiker behalten deswegen den Namen „*Ding*" nur für denjenigen Gegenstand, von dem wir einen, durch die ganze Natur unserer Vorstellungskraft gebildeten Begriff haben. Die elementarischen Vorstellungen dieses Begriffs liefert demnach die Naturlehre der Vorstellungskraft; sie muſs also unsere Führerinn seyn.

Weder *Leibnitz* noch *Wolff* giengen darauf aus, den in aller Rücksicht bestimmten, a priori nothwendigen Begriff von einem Dinge in der Ontologie aus einander zu setzen und darzustellen. Und doch liegt dieser Begriff allen übrigen Lehren zum Grunde; die Grundsätze, in die er zerfällt, sind es einzig, worauf wir überall, wo von nahmhaften Dingen und ihren Verbindungen — die Rede ist, zurückkommen

und fufsen müssen, — Ich komme zur Sache selbst.

Gegenstand, *Objekt*, ist das Vorgestellte überhaupt, dessen Verschiedenheit von unserer Vorstellung, die wir von ihm haben, sich bewufst werden läfst.

Ein Gegenstand ist entweder ein solcher, von dem uns eine *bestehende* Vorstellung möglich ist, — ein *Etwas*; oder ein solcher, von dem uns keine bestehende Vorstellung möglich ist, — ein *Nichts* (nihil privativum).

Ein *Etwas* ist entweder ein *Bestehendes* (nicht reale, sondern pofitivum), oder eine *Bestehungsart*. — Jenes ist entweder ein *Inneres*, oder ein *Aeufseres*; — Diese Bestehungsart aber ist entweder eine *Ordnungs-* oder eine *Zusammenhangs-* oder eine *Verhältnifs-Art*, oder ein *Vollendetseyn*. — Ein *Ding* ist ein Gegenstand, bey dem alle diese Hauptarten von Etwas vorkommen.

1. Die einfachsten *Verstandes*-Grundsätze von einem Dinge sind folgende:

Ein Ding ist Etwas A, dem Etwas B *eigen* ist; das ihm *eigene* B ist *sein Reale*, *seine Bestimmung*, *sein Merkmal* (diese Wörter also in objektiver, nicht in logischer Bedeutung genommen). Das *Eigenseyn*, diese Bestehungsart des B mit A, ist die *Realität*, das *Eigenthum*. Das mit B auf diese Weise zusammenbestehende A ist das *bestimmte*. „Jedes Ding ist also ein *bestimmtes* A.

Ein Ding ist Etwas A, dem Etwas C *mangelt*. Das ihm *fehlende* C ist das von ihm *Getrennte*, das *Negative*, das *Nichts* (nihil negativum). Das

Fehlen, diese Bestehungsart des C mit A, ist der *Mangel*. Das mit C auf diese Weise zusammenbestehende A ist das *Mangelhafte*. „Jedes Ding ist also ein *mangelhaftes* A.

Ein Ding ist demnach Etwas A, dem sowohl Etwas B *eigen* ist, als auch Etwas C *mangelt*. Das mit A so zusammenbestehende B und C zusammengenommen ist das *Einschränkende;* B ist die *Schranke* des A; beyder, des B und C, *Bestehungsart* in Hinsicht auf A ist die *Einschränkung*, und das mit beyden so zusammenbestehende A ist das *Eingeschränkte* (noch nicht das *Beschränkte*). Also: „jedes Ding ist *eingeschränkt*, d. h. in Absicht des Eigenseyns und des Fehlens der möglichen andern Etwas bestimmt.“ Dies der Grundsatz der Bestimmung eines Dinges.

Ein Ding ist *vereintes* Etwas, schon für sich selbst genommen; es ist aus dem Etwas A und B u. a. vereint; diese mehreren Etwas machen *Eins* aus (unum collectivum). Diese Zusammenbestehungsart des A mit B u. a. ist *Vereintheit*, *Einheit* (unitas collectiva).

Ein Ding ist ein *Vieles* und *Grosses*, in ihm besteht eine *Mehrheit* von Etwas zusammen. Diese Zusammenbestehungsart ist seine *Grösse*.

Ein Ding ist demnach ein *Vollständiges* und *Ganzes;* mit ihm besteht Vereintheit und Grösse, es besteht als Grosses, welches Eins ist. Dieser Zusammenstand der mehreren Etwas zu einem ist die *Vollständigkeit*.

Ein Ding ist Etwas A, *in dem* Etwas B besteht. Dem A ist das *Unterlegtseyn* eigen, und als ein

solches ist es die *Unterlage*; dem B hingegen ist das *Inwohnen* eigen, und als ein solches ist es das *Inwohnende*. Folglich ist das B als ein solches *abhängig* von A, *in* welchem es besteht; *diese Abhängigkeit*, *diese* Art des Zusammenhangs des B mit A, ist die *Inwohnung*.

Ein Ding ist Etwas A, von dem *gesetzt* ist ein Etwas C; dem A ist die Bestehungsart des *Setzens* (caussalitas), und dem C ist die Bestehungsart des *Gesetztseyns* eigen. A ist, als ein solches, das *Setzende* (caussans, ponens, nicht caussa), und C ist, als ein solches, sein *Gesetztes* (caussatum, positum). *Diese* Art der Abhängigkeit und Verbindung, welche zwischen dem Setzenden A und seinem Gesetzten C statt findet, ist die *setzliche Verbindung*, der Caussalzusammenhang (nexus caussalis).

Ein Ding ist Etwas A, *in dem* sowohl ein von ihm Gesetztes C zugleich auch besteht als *setzend* in A eine *gesetzte* Bestimmung des Wirkens. Beyde, das A und C, stehen also in *wechselseitiger setzlicher Verbindung*, das C ist dem A nicht gleichgültig. Aber auch das Inwohnende in A bestimmt sich theils unter einander wechselseitig, ein *Ganzes* von Inwohnenden zu seyn, d. h. von jedem Inwohnenden hängt es ab, warum ein solches Ganzes von Inwohnenden in A besteht; — theils bestimmt es das A, eine *solche* Unterlage zu seyn, theils wird es wieder von A bestimmt, ein solches Inwohnendes zu seyn, nämlich von A. — „In jedem Dinge besteht also, es schon für sich allein genommen, sowohl ein *wechselseitiger*

Caussalzusammenhang, als auch eine *wechselseitige Bestimmung*.

Ein Ding ist Etwas A, *dem* Etwas C *möglich* ist. Sein, des Dinges, A ist ein Setzendes, dem eine *Setzungsart*, ein *Vermögen* zukommt, d. h. ein Bestimmtseyn zu einer *Art* des Wirkens, die in Beziehung auf das davon abhängige *Mögliche* C die *Neigung* des A genannt wird. Auch ist seinem *Setzenden* A eine *Regel* α), d. h. eine Bestimmungsursache seiner Wirkungsart, eigen. Das von jenem *Vermögen* und von dieser *Regel* des Setzenden A Abhängige C ist das dem A *Mögliche*, und die *Abhängigkeit* dieses möglichen C von dem Vermögen und der Regel des A, ist die *Möglichkeit*. Das A aber, in so fern es mit einem Vermögen und mit einer Regel besteht, ist das *Vermögende*.

Ein Ding ist Etwas A, *durch* welches ein anderes Etwas C *wirklich* ist; das A ist ein *Setzendes*, dem ein *Trieb*, d. h. ein Bestimmtseyn zum Setzen und Wirken, zukommt. Auch ist eben diesem setzenden A eine *Triebfeder* β), d. h. eine Bestimmungsursache seines Wirkens eigen. Das von jenem Triebe und von dieser Triebfeder des A Abhängige C ist das *Wirkliche*, dessen Abhängigkeit aber von dem Triebe und der Triebfeder des A ist die *Wirklichkeit*: das A, in so fern es mit einem Triebe und einer Triebfeder besteht, ist das *Wirkende*.

Ein Ding ist demnach Etwas A, durch welches ein anderes Etwas C sowohl möglich als wirklich, d. h. *nothwendig* (necesse) ist. Dem A ist eine *Nöthigung* (necessitudo), d. h. ein Bestimmtseyn

zu einer Wirkungsart und zu einem Wirken, ein Vermögen und ein Trieb, zugleich eigen, folglich auch ein dasselbe *Nöthigendes* (necessitans), nämlich eine Regel und Triebfeder zusammengenommen als seine volle Bestimmungsursache des Setzens. Das von dieser Nöthigung und von diesem Nöthigenden des A Abhängige C ist das *Nothwendige*, und die *Abhängigkeit* eben dieses Nothwendigen C von der Nöthigung und *zugleich* von den Nöthigungsursachen des A ist die *Nothwendigkeit* (necessitas). Das A, in so fern es mit einer Nöthigung und mit jenem, was es nöthiget (Regel nämlich und Triebfeder), zusammenbesteht, ist das *Nöthige* (necessitatum) zu dem Nothwendigen.

So weit der Begriff von einem Dinge, so wie er von unserm Verstande ausgeht; durch einen Rückblick auf die Naturlehre des Verstandes kann man sich der Richtigkeit desselben leicht selbst versichern. Aus diesem Begriffe ist nun klar, daſs die Regel und Triebfeder als das *Eigene* des Dinges, und zugleich als das mit seiner Unterlage zu einem *Ganzen Vereinte*, — ferner auch dsſs sie als das *Inwohnende* des Dinges, und zwar gleich anfänglich, so wie man sich nur ein Ding zu denken und zum Gegenstande seiner Betrachtung zu machen anfängt, gedacht werden müssen, — das heiſst aber nichts anders als: dieſs alles muſs bey einem Dinge als etwas *ursprünglich* an ihm Zusammenbestehendes angenommen werden. Noch andere Bemerkungen lassen sich besser nach einer gröſsern Ausbildung des Begriffs von einem Dinge anbringen.

In der *Wolffischen* Ontologie finde ich einige der angeführten Theile des Begriffs, also auch die daraus

erwachsenden Grundsätze, nicht, manche aber unrichtig angegeben. Die Vorstellungen von dem Eigenen, von Eigenthum, von dem Fehlenden und vom Mangel, von Vereintheit und Einem, von Vollständigkeit, von Inwohnung, von einem Setzenden überhaupt — sind daselbst nicht besonders herausgehoben und unterschieden worden. Von solchen, welche entstellt worden sind, habe ich folgende anzuführen:

Die *Einschränkung* wird mit der *Beschränkung* verwechselt, wenn sie der Uneingeschränktheit entgegen gesetzt und diese dem *unendlichen* Dinge, welches alles, was es ist und seyn kann, auf einmal seyn soll, zugeschrieben wird *). Jedes Ding ist *eingeschränkt*, d. h. es gehört und fehlt ihm Etwas; und so ist auch die Gottheit eingeschränkt, darauf nämlich, daſs sie die Gottheit ist und *nichts anders*. Aber, nicht alle Dinge sind *beschränkt*; das sind bloſs diejenigen, denen noch ein und anderes zu eigen werden *kann*, was ihnen aber noch mangelt.

Gröſse soll „der innere Unterschied ähnlicher Dinge seyn" S. 13. *Unterschied* ist aber ein *Verhältniſs*, und bey Gröſse denkt man sich *Verbundenseyn*, *Zusammenhang*. Auch ist das Merkmal der *Aehnlichkeit* des zu einem Groſsen Zusammenbestehenden a, b, c zur Bestimmung des Begriffs von Gröſse überflüssig. Gröſse ist der Zusammenhang von a mit b und c —, vermöge dessen das a unnachläſslich auf b und c —, und so umgekehrt, führt. — Gröſse, sagt er auch S. 30, ist Menge der Theile. Diese Erörterung des Begriffs kommt dem unsrigen näher; es ist

*) S. dessen deutsche Metaphysik S. 56. 57.

wahr, bey Gröſse denkt man sich Theile und zwar als solche, d. h. als mit einander verbundene a, b, c. Das möchte also hingehen; aber daſs *Wolff* den Begriff einer Gröſse überhaupt mit dem Begriffe von einer *extensiven* Gröſse verwechselt, verdient mehr Tadel. Die einfachen Dinge haben nach S. 39 keine Gröſse, aus eben dem Grunde, weil sie keine Figur haben; hier kann nur die extensive Gröſse, die der Zusammenhang von auſser und neben einander befindlichen a, b, c ist, gemeynt seyn. Da nun auch ein einfaches Ding ein Ding, und zwar eigentlich ein Ding ist; so fällt bey unserm *Wolff* der ontologische Grundsatz weg: daſs jedem Dinge eine Gröſse zukomme. Es läſst sich leicht denken, daſs diese unrichtige Angabe des Begriffs von Gröſse auch auf den Begriff von einem *Ganzen* Einfluſs habe; auch dieses Ganze wird nun bloſs ein *extensives* Ganzes seyn können.

Die Begriffe von einer *Unterlage* und einem *Inwohnenden* sind von *Wolff* auch nicht rein gefaſst worden. Seine Begriffe von einem *vor — sich — bestehenden* (Substanz) und von einem *durch ein anderes bestehendem* Dinge (Accidens) sind es nicht, die der *Verstand* in den Begriff eines jeden Dinges hineinträgt. Der Begriff von einer selbstständigen Unterlage (Substanz) ist schon *Vernunft*begriff, es ist der Begriff von einem Bestehenden, dem das *absolute* Untergelegtseyn, welches alles mögliche Inwohnen desselben ausſchlieſst, zukommt. Und dennoch ist auch dieser Begriff von einer Substanz (Wesen auf deutsch) mit dem Begriffe von einem *Setzenden*, von *Kraft*, verwechselt worden, wenn es S. 59 heiſst: „eine Substanz ist dasjenige, welches die *Quelle* sei-

ner Veränderungen in sich hat"; das ist ein selbstständiges *Setzendes*, d. h. eine Kraft, aber nicht Wesen. Auf gleiche Weise ist das Inwohnende, zum wenigsten unbestimmt angegeben, wenn es S. 59 und 60 für „ein *durch* etwas anderes bestehendes Ding, für eine *Einschränkung* der Substanz und Kraft" ausgegeben wird. Ein *durch* ein anderes Etwas Bestehendes kann eben sowohl eine Wirkung, und zwar diese eigentlich, als auch ein Inwohnendes seyn; allein nicht jedes Inwohnende ist eine Wirkung, und *als* ein Inwohnendes erscheint es noch nicht als Wirkung. Noch viel weniger ist ein Inwohnendes eine Einschränkung; letzteres ist kein Bestehendes, so wie das Inwohnende, und eine Schranke kann zwar ein Inwohnendes seyn, aber nicht jedes Inwohnende ist eine Schranke, am allerwenigsten die Schranke einer Kraft. Besser gefaſst hat *Baumgarten* diese Begriffe, wenn er sie so darlegt *): Substantia eſt id, quod exſiſtit (exſiſtere poteſt), licet non eſt determinatio alterius; accidens eſt id, cujus eſſe eſt *ineſſe*.

Die Begriffe von einem *Setzenden* und *Gesetzten* sind in der *Wolffischen* Schule auch nicht rein dargestellt; der Begriff von dem erstern wird mit den Begriffen von Trieb und Regel des Setzenden vermischt, wenn es S. 60. 61. heiſst: „Kraft ist nicht Vermögen (potentia), sie ist Bemühung (vis), Streben; durch die Kraft ist etwas *wirklich*, durch das Vermögen möglich". Näher kommt jenem Begriffe sein Begriff von einer *wirkenden Ursache*, welche „dasjenige ist, was etwas hervorbringt" S. 62. Inzwischen

*) S. Baumgartens lat. Metaph. S. 58.

ist nicht jedes Setzende ein solches Hervorbringendes; denn auch die Grundsätze sind bestehende Setzende, ob sie gleich die Wahrheit anderer Sätze nicht *bewirken* und *hervorbringen*, sie sind bloſse *Gründe*. — Die *Wirkung* ist unserm *Wolff* „das *Mögliche*, welches durch Thun seine *Wirklichkeit* erreicht“ S. 62. Allein das *Gesetzte* schlieſst weder das Wirklichseyn noch das Möglichseyn ein, sondern es ist bloſs ein auf das Setzende in Beziehung Stehendes. Auch scheint er jedes Gesetzte für eine andere Schranke zu halten, indem er die Kraft für eine Bemühung, die *Schranken* der Substanz *zu ändern* annimmt S. 62. Und doch scheint es einleuchtend zu seyn, daſs das Gesetzte theils ein Bestehendes, das eben keine Schranke ist, theils eine Bestehungsart — seyn könne. — Daſs bey unserm *Wolff* die Kraft *in* der Substanz bestehend angenommen wird, war Folge von seinem Begriffe von Kraft, nach welchem sie eine Regel, ein Trieb eines Setzenden ist; allein in der That läſst sich nur sagen, daſs das bestehende A, welches in seiner Beziehung auf das in ihm Wohnende B als eine Unterlage und Substanz (Wesen) besteht, *auch zugleich*, aber nur in Beziehung auf ein durch dasselbe Gesetzte B oder C ein Setzendes, eine Kraft sey. — „Von einer fortgesetzten Bemühung, von einem *Thun* (actio), welches erfolgen soll, wenn kein Widerstand da ist“ S. 62. kann ich mir keinen Begriff machen; das Setzen und Thun ist unzertrennlich von dem Triebe und der Triebfeder eines Setzenden, — obgleich die *Regel*, und der *Gegenstand*, in welchem das vermittelst des Thuns und Wirkens Gesetzte bestehend wird, zuweilen *anders*, folglich auch das Gesetzte *anders* seyn kann, als man es, unter der Voraussetzung einer andern

dern Regel und eines andern fähigen Gegenstandes, *vermuthet* hatte. Will also *Wolff* nur dann ein Thun annehmen, wenn das Setzende ein wahrnehmbares und von uns erwartetes Gesetztes nach sich zieht; so ist sein Begriff von Thun und Setzen sehr relativ, und nicht der allgemeine Begriff, womit ein jedes Ding als ein Setzendes von uns erkannt werden muſs.

Der *Wolffische* Begriff von *Vollkommenheit* scheint ganz der nämliche zu seyn, den ich oben von einem wechselseitigen Bestimmtseyn des Mannichfaltigen, woraus ein Ding besteht, aufstellte. Vollkommenheit ist ihm nämlich die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen. Nur daſs diese Zusammenstimmung nicht als wechselseitiger setzlicher Zusammenhang und zugleich als ein wechselseitiges Bestimmtseyn des Mannichfaltigen durch einander, namentlich dargestellt wird, und daſs man bey ihm nicht bestimmt sich denken kann, welches in einem Dinge das mannichfaltige wechselseitig Bestimmte seyn könne. Ich würde noch hinzusetzen, daſs auch *Wolff* den Begriff wieder entstelle, wenn er jeden möglich zusammenstimmenden *Theil*, jedes Bestehende, das als ein mit andern Zusammenstimmendes gedacht werden kann, schon eine Vollkommenheit nenne, — wenn es nicht mehr eine Benennung, als eine Sache beträfe.

Die Begriffe von *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*, und die andern sich darauf beziehenden Begriffe, sind aber von unserm *Wolff* am meisten entstellt worden. „Das *Mögliche* ist ihm das *Nichtwidersprechende*", also das *Denkbare*, *davon uns* ein *Begriff möglich* ist, S. 3. Allein, dieſs ist nur eine *Art* des Möglichen, nicht das Mögliche überhaupt. Ich frage: ist *mir* ein *Begriff* von einem Ge-

genstande *möglich?* Ja? so ist der Gegenstand desselben *mir* zu *denken möglich*, der Gegenstand ist ein *denkbares* Objekt. Ich frage ferner: ist *mir* ein Begriff von einem Gegenstande *durch den Gegenstand möglich?* Ist er es; so ist *mir* der Gegenstand *zu erkennen möglich*, er ist *erkennbar*. Eine Venus ist *denkbar*, aber vielleicht *nicht erkennbar*; nach *Wolff* wäre sie *möglich*, und doch müſsten wir auch sagen, daſs sie *unmöglich* sey. — Ich frage endlich: was ist *dem Gegenstande möglich*, ohne dabey Rücksicht auf mich als ein erkennendes Wesen zu nehmen? Letzteres Mögliche würde das *Objektivmögliche*, beydes erstere aber das *Subjektiv-* oder *Logisch-Mögliche* seyn. *Wolff* erörtert also den allgemeinen Begriff des Möglichen durch den Begriff von einer Art des Möglichen, nicht durch höhere Begriffe, wie es doch seyn sollte. — Ich brauche den richtigen Begriff von einem Möglichen überhaupt nicht abermals aus einander zu setzen; indessen kann ich nicht umhin, des ehrwürdigen *Bilfingers* zu gedenken, der in seinen vortrefflichen Dilucidationen S. 7 den Begriff von Möglichkeit noch am richtigsten angiebt: Poſsibilitas, sagt er dort, innuit reſpectum ad potentiam ſui principii, i. e. ad vires illius rei exiſtentis, a quo ipſum nanciſci poteſt exiſtentiam. —

Wirklichkeit ist unserm *Wolff* „eine *Erfüllung der Möglichkeit*" S. 9., oder nach dem Ausdrucke *Baumgartens*: der Inbegriff aller in einem Möglichen (gedenkbaren Gegenstande) möglichen Bestimmungen. Allein wir eignen ja auch einer einzigen Eigenschaft eines Dinges *Wirklichkeit* zu, wo ist hier ein Inbegriff von Bestimmungen? *Wolff* bemerkte: daſs, wenn ein Ding *wirklich* seyn soll, es durchaus be-

stimmt müsse gedacht werden können, — dafs aus dem Inbegriffe dessen, was als in ihm zusammen bestehend gedacht werden kann, eine bestimmte Anzahl ein Ganzes ausmachen müsse. Nun aber verwechselt die ältere Schule sehr oft die Prädikate, als Vorstellungen, die einen Begriff stellen, die *dessen* Eigenheiten und Realien sind, mit ihren Vorgestellten, indem sie von ihnen und von ihrer Bestehungsart auf diese letztern und auf *ihre* Bestehungsart schliefst; — was Wunder, dafs *Wolff*, da die *Vorstellung* von Wirklichkeit ein *Reale* des Begriffs von einem Dinge, wodurch der Begriff von einem Dinge *geschlossen* und *vollendet* wird, dafs er, sag' ich, auch das damit *Vorgestellte*, nämlich die *Wirklichkeit*, für ein solches *Reale* eines Dinges hielt, welches zum Inbegriff seines in ihm Zusammenbestehenden gehöre und gleichsam den Schlufsstein (complementum) die Spitze von dem Haufen der andern Realien, die den Inbegriff des Dinges stellen, ausmache? Daher kam es, dafs in dem Beweise für das Daseyn Gottes von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen wurde: der Begriff von Wirklichkeit läfst sich in den Begriff eines Dinges aufnehmen, er ist ein realer Theil dieses Begriffs, sein Gegenstand, die Wirklichkeit, ist auch ein realer Theil von dem Gegenstande, von dem Dinge; nun soll aber der Begriff von Gott der Begriff von dem Realesten und Vollkommensten seyn, folglich gehört auch in diesen Begriff die Vorstellung der Wirklichkeit als ein Reale; was nun mit dem Begriffe vorgestellt wird, dafs ist im Gegenstande: demnach mufs auch im Gegenstande des möglich vollkommensten Begriffs die Wirklichkeit enthalten seyn. — In der That fällt die Gültigkeit dieses Schlusses, welcher dem

schlichten Menschenverstande durchaus anstöſsig war, sogleich weg, wenn man den eigentlichen Begriff von Wirklichkeit, also den Begriff von *Abhängigkeit* eines Etwas von einem Setzenden, darunter legt; zugleich entdeckt man auch den Grund, warum jener Beweis nie zu einer festen, wahren Ueberzeugung verhelfen kann, und daſs es umsonst sey, ihn durch Wendungen schärfen zu wollen.

Nothwendigkeit setzt *Wolff* der *Zufälligkeit* entgegen. *Nothwendig* ist ihm dasjenige, dessen Gegentheil etwas Widersprechendes enthält, oder etwas unmögliches ist, S. 19., d. h. was *nicht anders gedacht werden* kann, als es gedacht wird, — was so gedacht werden *muſs;* das Nicht-anders-gedacht-werden-können: ist die *Folge* des So-gedacht-werden-müssens. Was ist aber nun das Nothwendigseyn des Gedachtwerdens? Sagt also wohl die Erklärung mehr als: das Nothwendige ist das Nothwendige? — Aber, könnte man sagen, die Nichtgedenkbarkeit des Gegentheils von dem Nothwendigen ist denn doch ein sicheres Kennzeichen des Letzteren; der Begriff ist also dennoch brauchbar. — Wenn, wie bey dem sogenannten *geometrischen* Nothwendigen das Gegentheil desselben etwas *sich selbst aufhebendes* ist; so läſst sich vielleicht das Kennzeichen der Nichtgedenkbarkeit des Gegentheils *eher* auffinden, als man das Nothwendige gefunden hat, es läſst sich dann zum Merkmale und zum Auffinden des Letztern gebrauchen. Allein sonst ist die Nichtgedenkbarkeit des Gegentheils, ja ich darf sagen durchaus, nichts anderes, als der Widerspruch desselben mit dem, was man schon in dem Nothwendigen als festgestellt, als nothwendig angenommen hat; und so wird man mit der Erklärung,

wie das Sprüchwort sagt, vom Pontius zum Pilatus geschickt. — Ein anderer Fehler des erörterten Wolfischen Begriffs von dem Nothwendigen ist der: dafs er höchstens nur auf eine *Art*, nämlich auf das *Logischnothwendige*, auf das *Zudenkende* pafst. Ein Gegenstand kann nämlich theils ein durch mich allein *mir nothwendig* zu *denken*, — er kann durch mich *und* durch ihn selbst *mir nothwendig* zu *erkennen*, — er kann aber auch, ohne beydes für mich zu seyn, etwas durch ein anderes Bestehendes *nothwendig* gewordenes oder werdendes seyn: in den zwey ersten Fällen ist der Gegenstand etwas *Logischnothwendiges*, im dritten aber ist er ein *Objektivnothwendiges*; und als ein solches braucht er, um ein Nothwendiges zu seyn, weder gedacht, noch erkannt werden zu müssen so, dafs sein Gegentheil ungedenkbar ist. — Ein dritter Hauptfehler jener Angabe des Begriffs ist dieser: dafs ihm zufolge das *Nothwendige* etwas in seinem Bestehen *unabhängiges* seyn kann; das Unabhängige aber keine Ursache anerkennt und zuläfst. Nun bezieht sich aber das Nothwendige schlechterdings auf ein *Nöthiges* und auf *Nöthigung*, wodurch es nothwendig wird; von dieser Beziehung kann der Verstand, von dem ihre Vorstellung abstammt, unmöglich abgehen: was erfolgt? dafs man zu dem Nothwendigen doch immer einen Grund sucht und verlangt, dafs man diesem Verlangen nachgeben, und diesen Grund *in dem Nothwendigen selbst* suchen und enthalten seyn lassen mufs. Daher ist Gott, den man für ein *nothwendiges* Wesen hält, jederzeit auch für ein solches Wesen ausgegeben worden, das den Grund von sich *in sich selbst* enthält. Allein das Gründende ist von seinem Gegründeten immer *verschieden*; daher ver-

wickelte man sich in unauflösliche Widersprüche, die man wohl verdecken, aber nicht vernichten konnte, nämlich das Nothwendige erschien als *abhängig*, und doch sollte es auch als *unabhängig* erscheinen. Ein Beyspiel dazu giebt jene metaphysische Behauptung: daſs Gott ein ens a ſe, obgleich nicht per ſe sey; im Grunde ist beydes einerley, nur die Worte sind verschieden; denn *hier* läſst sich der Unterschied zwischen dem a ſe, welches einem Inwohnenden in Beziehung auf seine Unterlage, — und dem per ſe, welches dem Gesetzten in einem Wesen, welches durch das setzende Wesen selbst gesetzt worden ist, zukommt, nicht anbringen. — Jedem Dinge ist etwas nothwendig, heiſst also sowohl: in dem Umfange eines Dinges muſs manches als enthalten *nothwendig gedacht* werden, — als auch: von jedem Dinge muſs das Nothwendigseyn eines Etwas durch das Ding gedacht werden. —

Zufälligkeit soll zwar bey unserm *Wolff* nur die Nichtnothwendigkeit der *Wirklichkeit* eines Gegenstandes seyn, S. 354, und nicht der reine Gegensatz von der Nothwendigkeit; allein was denkt man sich bey einem Nichtnothwendigseyn der Wirklichkeit? Das Nichtgedachtwerdenmüssen derselben? Sicherlich, sobald ich einen Gegenstand als wahrhaft wirklich denke, so ist mir das Denken seiner Nichtwirklichkeit unmöglich, d. h. er muſs, nothwendig, als wirklich von mir gedacht werden; ein Gegenstand, den ich mir in der That als wirklich und auch als nichtwirklich denken kann, der ist auch in der That nicht wirklich. — Der Begriff von Zufälligkeit ist ein ganz anderer; ich glaube hernach ihn so angeben zu können, daſs es einleuchtend wird, wie etwas zufäl-

lig seyn könne, und doch auch nothwendig seyn müsse. — Das reine Gegentheil von dem Nothwendigen ist das Nichtnothwendige, d. h. dasjenige, welches noch nicht als abhängig von der Setzungsart und dem Setzen eines Verursachenden vorkommt. — Das wären denn die wichtigen Begriffe, worauf in der Wolffischen Schule fortgebaut wurde; es kann nun in der Folge nicht mehr auffallen, wenn die darauf gegründeten psychologischen und theologischen Schlüsse für schwankend und unhaltbar gehalten werden. Und doch sind viele derselben, die ihre volle Ueberzeugungsmacht erhalten, wenn ihnen richtige reale Begriffe von einem Nothwendigen und Zufälligen untergelegt werden; dies wird vorzüglich in dem Beweise für das Daseyn Gottes, der von der Zufälligkeit der Welt hergenommen ist, deutlich werden.

2. Die einfachsten Verhältnifsgrundsätze von einem Dinge sind diese:

Was einem Dinge eigen ist und seyn soll, das *mufs* jederzeit als im Verhältnisse der *Schicklichkeit* oder Uebereinstimmung mit ihm und seinem Inhalte stehend erscheinen; was aber im Verhältnisse der Schicklichkeit zu ihm stehend gedacht werden kann, ohne noch ihm eigen zu seyn, das ist etwas, was sich als ihm eigen *denken* läfst, das *denkbar* ihm eigene. Da nun einem jeden Dinge etwas eigen ist; so findet auch bey einem jeden das Verhältnifs der Uebereinstimmung statt.

Was einem Dinge mangelt, mufs jederzeit als im Verhältnisse der *Unschicklichkeit* oder des Widerspruchs mit ihm stehend vorkommen, wenigstens auf die Zeit, wo es ihm mangelt. Der

Beysatz, den ich im vorigen Grundsatze von dem *Denkbaren* anführte, paſst auch hieher mit gehöriger Anwendung; ich kann ihn also hier, so wie in den folgenden Grundsätzen übergehen. Nur muſs ich noch die Bemerkung machen: was sich als zuwiderlaufend dem Veränderlichen eines Dinges und dem veränderlichen Dinge als einem solchen denken läſst, das läſst sich sehr wohl als einmahl möglich eigen dem Dinge denken, was sich aber seinen *wesentlichen* und *unveränderlichen* Bestimmungen als zuwiderlaufend ankündiget, das *muſs* in aller Rücksicht und für alle Zeiten als dem Dinge fehlend gedacht werden und erscheinen.

Was einem Dinge eigen ist, steht mit ihm im Verhältnisse der *Einerleyheit*, in so fern jeder Theil davon sich als ein Zugehöriges zu einem und dem nämlichen Wesen verhält; eben so auch das Fehlende des Dinges. Auſserdem läſst sich manches denken, was in dem Dinge begriffen, oder ihm fehlend ist, welches mit einem und andern in dem Dinge Begriffenen, oder ihm Fehlenden, im Verhältnisse der Nämlichkeit steht.

Was in einem Dinge Mehrheit giebt, das steht unter einander im Verhältnisse der *Verschiedenheit*, und auch umgekehrt, was in einem Dinge als ein Verschiedenes angetroffen wird, das giebt Mehrheit und Gröſse des Dinges. Auſserdem steht auch alles dem Dinge Fehlende, auch das ihm möglich Eigene, und das ihm absolut-Widersprechende in dem Verhältnisse der Verschiedenheit zu ihm.

Was in einem Dinge als Unterlage und zugleich als Setzendes zusammenhängt mit einem Inwohnenden und Gesetzten, das steht im Verhältnisse des *Innern* zu diesem als zu seinem *Aeuſsern* (das Auſser- und Innerhalbige des Dinges ist etwas anderes; das Aeuſsere des Dinges ist ein *Innerhalbiges*, aber kein *Auſserhalbiges*; — auch kann das Innerhalbige eines Dinges bald etwas *Innerliches* z. B. seine Natur, bald etwas *Aeuſserliches* z. B. seine wahrnehmbaren Eigenheiten seyn).

Was in einem Dinge als Unterlage, als Inwohnendes und Setzendes vorkommt, das steht im Verhältnisse eines *Bestehenden* (Stoff, Materie auch genannt) zu dem, was als Verbindung, Bestimmtseyn, Verhältniſs und Ordnung erscheint, als zu dessen *Bestehungsarten* (Formen). Daſs ein jedes Ding zu jedem andern Dinge auch im Verhältnisse wie ein Bestehendes vorkomme, und dessen Zusammenordnungs- Verbindungs- und Verhältniſs - Arten zu jedem andern Dinge wie Bestehungsarten, leuchtet ohne mein Erinnern von selbst ein.

Wolff übergeht manche dieser Verhältnisse in der Angabe der Vorstellungen, die in dem ganzen Begriffe von einem Dinge zusammenlaufen, z. B. das Verhältniſs eines Innern und Aeuſsern, eines Bestehenden und seiner Bestehungsart. Es würde ihm aber viel Vortheil verschafft haben, wenn er sie nicht auſser Acht gelassen hätte; wir haben sie oben in der Naturlehre der Seelenkraft sehr nützlich angewandt, und sie gehören auch nun einmal zu dem vollständigen Begriffe von einem Dinge. — Daſs bey der

Materie, von der hier die Rede ist, an die Materie, die bey einem Körper als solchem vorkommt, nicht unmittelbar zu denken sey, ergiebt sich wohl von selbst; indessen habe ich doch zur Vermeidung aller Misſsverständnisse einen andern Ausdruck gewählt, nämlich den des *Bestehenden.* — Das Verhältniſs der *Unschicklichkeit* scheint *Wolff* in der Ontologie blos *als Art*, nämlich als ein Verhältniſs der *Vorstellungen* zu einander, folglich als *logisches* Verhältniſs, zu kennen und anzuführen *), wo es doch als ein objektives, bey einem Dinge vorkommendes Verhältniſs, eigentlich zunächst in Betrachtung kommen sollte. Das Seyn und Nicht-zugleich-seyn stellt auch dieses Verhältniſs nicht rein dar; denn man denkt dabey nicht an *zwey Etwas*, denen eine Seynsart zukommt, wie doch ein jedes Verhältniſs voraussetzt und denken läſst; sondern nur an ein der Zahl nach *Eins:* der Zweydeutigkeit, die im Seyn (eſſe, und exiſtere), und des zum Begriffe der Unschicklickeit überflüſsigen *Zugleich*seyns nicht zu gedenken.

Das Verhältniſs der *Schicklichkeit* oder *Füglichkeit* kommt bey unserm *Wolff*, so wie das vorige, nicht sowohl als Gattung, als vielmehr wie eine Art, nämlich als Uebereinstimmung der *Vorstellungen*, und auch, wie es doch in der Ontologie seyn soll, nicht als eine Bestehungsart, die bey jedem Dinge zu finden ist, vor.

Die *Einerleyheit* will er erklären, was doch bey einfachen Vorstellungen. dergleichen jene Verhältniſsvorstellungen sind, durchaus unmöglich ist. a ist *ei-*

*) S. dessen deutsche Metaphysik, S. 6.

nerley mit b, so sagt er, wenn sich das eine für das andere setzen läſst, und es bleibet alles wie vorhin, S. 10. Eine solche Versetzung, die *alles* im vorigen Zustande läſst, kann man allenfalls noch bey *körperlichen* Dingen denken; aber kommt *nur zwischen ihnen* die Einerleyheit vor? „Und es bleibt alles wie vorhin," — schwerlich, daſs man sich bey einer Versetzung nicht eine Aenderung, ein Verhältniſs der *Verschiedenheit*, also gerade das Gegentheil von Einerleyheit, denken sollte. „Und es bleibt alles wie vorhin" heiſst ja wohl: und es bleibt das *nämliche*, es bleibt *einerley*; hier käme also das Erklärte in die Erklärung. — Ueberhaupt sieht man bald, daſs diese seynsollende Erklärung eine bloſse Angabe sey von dem, was sich mit dem Nämlichen vornehmen läſst, daſs sie also den Begriff von dem Nämlichen schon voraussetze. — Diese kleine Kritik könnte zur Probe dienen, wie unserm *Wolff* zuweilen eine Art von Erklärungssucht verleitet hat, die Begriffe zu verdunkeln und zu verwirren, statt sie durch Zusammenstellung mit ihren verwandten Begriffen — die einzige Behandlungsart einfacher Begriffe — *klar* zu machen und rein fassen zu lassen.

3. Der einfache Vernunftgrundsatz von einem Dinge ist folgender:

„Bey jedem Dinge kommt *Geendetseyn* oder *Vollendung* vor."

Diesen Grundsatz hat die Leibnitz - Wolffische Schule nicht; nur in einigen davon abgeleiteten Grundsätzen, z. B. vom *zureichenden* Grunde, kommt er bey ihr vor.

Die zunächst aus ihm und den vorigen Grundsäzen entspringenden Vernunftwahrheiten von einem Dinge sind diese:

In jedem Dinge kommt ein solches Bestehendes vor, dem Etwas eigen ist, welches aber wie ein Nichteigenes besteht, bey dem ich also in dem Nachforschen des Geeigneten und seiner Verbindung mit jenen, dem es eigen ist, als bey einem letzten Bestehenden, als bey einem *Ende* stehen bleiben muſs. — Auch das einem Dinge Eigene hat seine *Endschaft*, d. h. jedes Ding ist durch seine Eigenheiten *durchaus bestimmt, dieses zu seyn.*

In jedem Dinge kommt ein solches Bestehendes vor, von dem alles, was von dem Dinge als getrennt erscheint, als getrennt vorkommt, welches aber selbst nicht wieder wie ein einem dritten Bestehenden Fehlendes besteht. — Auch hat das einem Dinge Mangelnde seine *Endschaft*, d. h. jedes Ding ist durch seine Mängel *durchaus bestimmt, ein anderes nicht zu seyn.*

In jedem Dinge besteht das in ihm Vereinte als ein *einfaches*, auch ist jedes Ding ein *einfaches*, d. h. ein mit andern Dingen *Vereinbares*, aber kein aus mehreren Dingen selbst Vereintes.

In jedem Dinge ist ein *geendetes Groſses und Vollständiges*, über dessen Theile, woraus es besteht, sich nicht hinausgehen läſst; es besteht in Absicht seiner Theile *durchaus bestimmt.* Auch giebt es nur eine geendete Zahl von Theilen, durch deren mögliches Hinzuthun es zum *Gröſsten* und *Vollständigsten* in seiner Art werden *kann.* — Endlich ist auch jedes Ding *vereinbar* mit allen andern Dingen zu einem Gröſsten und Vollständigsten.

In jedem Dinge kommt ein bestehendes A vor, welches als eine *letzte* Unterlage seines Inwohnenden, d. h. als *Wesen*, als *Substanz* besteht, welches folglich *nicht* wieder wie ein Inwohnendes von einem dritten Bestehenden vorkommen kann; — dieſs ist der eigentliche Grundsatz der *Wesenheit* oder Substanzialität. — Auch erscheint in jedem Dinge ein *durchaus bestimmtes* von einem mannichfaltigen Inwohnenden.

In jedem Dinge besteht ein *Letztverursachendes*, welches, so wie es einmahl vorhanden ist, in seinem Setzen *unabhängig*, durch sich selbst wirkend ist, also ein *selbstständiges Setzendes*, eine *Kraft*; — und jedes Gesetzte in einem Dinge besteht als abhängig von einem *Letztsetzenden*, bey dem man in der Nachforschung nach einem Setzenden desselben *zu Ende* ist.

In jedem Dinge besteht alles als etwas *durchgängig einander Bestimmendes*.

Der Kraft eines jeden Dinges ist Etwas *absolutmöglich*, welches abhängt von einem *absoluten Vermögen* dieser Kraft, folglich von einer und andern *absoluten Regel*, die der Kraft zukommt, so wie sie, die Kraft, nur besteht.

Durch die Kraft eines jeden Dinges ist Etwas *absolut wirklich*, welches abhängt von einem *absoluten Triebe* der Kraft, folglich auch von einer *absoluten, letzten Triebfeder*, die der Kraft eigen ist, so wie sie nun einmahl besteht.

Folglich ist der Kraft eines jeden Dinges Etwas *absolutnothwendig*, welches von ihrem *absoluten* Vermögen und Triebe gemeinschaftlich abhängig ist, demnach auch von absoluten Regeln und Triebfedern

zugleich, durch deren Eigenseyn die Kraft eines Dinges eben diese und keine ist und bleibt.

Von diesen Vernunftgrundsätzen finden sich in der Leibnitz-Wolffischen Schule wenige, und diejenigen, welche darauf hinzukommen scheinen, sind meist nur einseitig gefaſst und entstellt. Den Beweis dazu mag folgende kurze Critik ihrer hieher gehörigen Grundsätze geben.

Den Grundsatz der *Einfachheit* läſst *Wolff* blos von einem *Dinge*, in so fern es *in Beziehung auf andere* mit ihm zusammenbestehende Dinge angesehen wird, anwenden. Daſs *in* jedem Dinge ein Einfaches vorkomme, läſst er durch diesen Grundsatz nicht erkennen; und doch ist es der Grundsatz vorzuglich in dieser letzten Anordnung, der in der Ontologie zur Sprache kommt. *Wolff* sucht auch diesen Grundsatz aus einem andern, nämlich aus dem Satze des zureichenden Grundes, abzuleiten; allein sein Ursprung und die Einsicht seiner Gültigkeit ist vielmehr da zu suchen, wo auch der Satz vom zureichenden Grunde seine Quelle hat, nämlich in der Natur der Vernunft, und in ihrer Vereinigung mit dem Verstande; damit nämlich die Vernunft ein *Vollendetseyn* vorstellen könne, wie sie es denn muſs, so ist es nöthig, daſs ihr ein Gegenstand vorgestellt werde, der ein Vollendetseyn zuläſst; — einen solchen Gegenstand stellt aber der Verstand — mit seinen Begriffen vor, und namentlich hier mit seinem Begriffe von einem *Vereinten*. —

Wie *Wolff* den Grundsatz der Substanzialität mit dem Grundsatze der Kraft verwechsele *), habe

*) S. dessen deutsche Metaphysik. S. 59.

ich schon vorhin gezeigt; ihm ist nämlich Substanz nicht die letzte Unterlage des Inwohnenden eines Dinges, sondern die Quelle von Veränderungen, und das kann allenfalls eine Kraft seyn.

Der *Leibnitzische* Satz vom *zureichenden Grunde*, ist bey weitem nicht der vorhin angeführte Vernunftgrundsatz der absoluten setzlichen Verbindung. Der Satz des zureichenden Grundes bezieht sich eigentlich zunächst nur auf *Vorstellungen* und deren Bestimmtheit; die erweislichen Vorstellungen finden in gewissen andern ihren zureichenden, letzten Bestimmungsgrund, mit dem man auf die Frage: warum jene so bestimmt müssen angenommen werden, eine genügende Antwort geben kann. Dies ist der eigentliche Sinn des Satzes vom zureichenden Grunde. — Es ist wahr, er hat die nämliche Quelle, die der oben angeführte ontologische Grundsatz hat, aber *seine* Gültigkeit ist noch nicht die Gültigkeit des unsrigen, und der Vernunftgebrauch, der in ihm sich zeigt, ist noch nicht der Vernunftgebrauch im Erkennen der *Dinge* und dessen, was bey diesen auf einen Ursprung zielt, — und *darauf* kommt es doch in der Metaphysik eigentlich an. Ich weiſs wohl, daſs in der Leibnitz-Wolffischen Schule jener Grundsatz auch auf ein Absolutverursachendes und auf ein Gesetztes, das von jenem abhängen soll, bezogen wird; allein, wo und wie beydes bey einem Dinge gesucht werden müsse? das bleibt in ihr ganz unbestimmt; — noch mehr, eben dieſs, daſs der Grundsatz auf beyde, auf Begriffe und ihre Gegenstände, bezogen zugleich vorkommt, hat jene gefährliche Verwechslung des zureichenden Grundes mit dem Absolutverursachenden, und den Schluſs von jenem auf dieses, der die An-

nahme der Identität von beyden Grundsätzen voraussetzt, herbeygeführt. Die Frage nämlich: warum ist ein — auch wohl beschränktes — Ding so, wie es mir erscheint? hätte eigentlich keinen Sinn in der Wolffischen Schule gehabt, wenn sie geradezu auf den *Ursprung des Dinges* bezogen worden wäre; denn ein Ding, es für sich allein betrachtet, läſst diese Frage nicht zu, indem ja der Begriff von einem *Dinge* noch nicht der Begriff von einem Gesetzten, noch nicht von einem verursachten ganzen Gegenstande ist. Jene Frage entstand in der Wolffischen Cosmologie und Theologie aus der *logischen* Frage: warum und wodurch ist mein *Begriff* von dem Dinge so und nicht anders bestimmt? Diese letzte Frage war zulässig, sie war die Frage nach dem *zureichenden Grunde* der Bestimmtheit meines Begriffs. Nun aber wurde eben diese letzte Frage für gleichgeltend mit jener ersten *objektiven* Frage gehalten: warum und wodurch ist das *Ding*, der Gegenstand jenes Begriffs, dieses und kein anderes? Daher, sicherlich nur daher entstand die Annahme von der *Zufälligkeit*, von dem *Gesetztseyn* eines Dinges, dessen *Begriff* man als ein Zufälliges und Gesetztes, nach dessen *Grunde* man fragen konnte, anzusehen allerdings berechtiget war. Allein es leidet keinen Zweifel, daſs sehr oft ein *Begriff* den letzten *Grund* von der Bestimmtheit eines und andern Begriffs enthalte, indessen sein *Gegenstand* kein Letztverursachendes von jenem Gegenstande seyn kann, dessen Begriff durch den erstern Begriff bestimmt wird, und — daſs ein Begriff nach einem Grunde fragen läſst, dessen Gegenstand keine Frage nach einem Verursachenden leidet. Doch, von dieser Unbestimmtheit des Vernunftgrundsatzes von der ab-

soluten

soluten setzlichen Verbindung, und von seiner Vermischung mit dem Satze des zureichenden Grundes werde ich in der Folge noch mehr Beyspiele zu geben haben. Zur Bestätigung dieser Critik sey es also genug, daſs ich den Wolffischen Grundsatz mit seiner Bestimmung selbst anführe, und auf dasjenige, was ich eben von ihm angemerkt habe, hindeute; er lautet S. 16. 17. wie folgt: „*Alles, was ist*, muſs seinen zureichenden Grund haben, *warum* es ist, d. i. es muſs allezeit etwas seyn, daraus man *verstehen* kann, warum es wirklich werden kann". — Schwerlich würde dieser Grundsatz so geradehin *alles, was ist*, als ein Gesetztes, nach dessen Letztverursachenden man fragen kann, ansehen lassen, wenn ihm nicht die Verwechselung zum Grunde läge, die in dem Schlusse versteckt ist: jeder *Begriff* von einem jeden Gegenstande ist ein Gesetztes, das seine Quelle hat, bey der man stehen bleiben muſs; also ist auch jeder *Gegenstand* eines jeden Begriffs ein Gesetztes, nach dessen Letztverursachenden man fragen, und dessen Begriff zugleich den zureichenden Grund jenes Begriffs von dem Gesetzten enthalten kann. — Eine der besten Critiken dieses Grundsatzes findet sich schon bey einem ältern Philosophen, nämlich in den philos. Nebenstunden von *Darjes*, 1. 3. Sammlung.

Der Grundsatz der *durchgängigen wechselseitigen Bestimmung* des in einem Dinge Zusammenbestehenden hat, wie ich schon oben erinnerte, mit dem Wolfischen Grundsatze der Vollkommenheit viel Aehnlichkeit; indessen läſst dieser letztere Grundsatz *Ordnung* sehen, wo der unsrige *Verbindung* zeigt; jener weist nicht ausdrücklich auf *allseitiges* wechselseitiges Bestimmtseyn, wie der unsrige, und was vielleicht der

vorzügliche Mangel desselben ist, er sagt mehr von einer Zusammenstimmung *mehrerer Dinge*, als von der ontologischen Vollkommenheit *eines* Dinges, wenigstens ist er nicht, so wie der unsrige, zur Erkenntnifs *eines* Dinges, es für sich genommen, angewandt; auch ist nicht angedeutet worden, woran man denken und worauf man sehen müsse, wenn man ein durchaus Zusammenstimmendes in *einem* Dinge erkennen wolle.

Die Begriffe von dem *Absolut-Möglichen* und *Nothwendigen* fehlen zwar nicht in der Wolffischen Metaphysik; sie kommen unter andern von S. 351—353 vor; allein da *Wolffs* Begriffe von einem Möglichen und Nothwendigen überhaupt nicht die richtigsten sind, wie ich oben darzuthun suchte; so läfst sich erwarten, dafs auch die Erörterung der Artenbegriffe, nämlich von dem Schlechterdings-Möglichen und Nothwendigen, nicht zum besten ausgefallen seyn werden, folglich auch eben so wenig die daraus fliefsenden ontologischen Grundsätze. So ist ihm z. B. das schlechterdings- oder das geometrisch- und metaphysisch-Nothwendige ein *vor sich* Nothwendiges, welches den Grund der Nothwendigkeit *in sich* hat S. 353. — Und doch müssen ohnstreitig diese Begriffe ihre objektive Bestimmtheit haben, bevor die ontologischen Grundsätze herauskommen: dafs jedem Dinge eine Natur eigen, und etwas absolut-möglich — und nothwendig sey. — Der Grundsatz S. 18: „In jedem Dinge ist etwas nothwendiges, wodurch es in seiner Art determinirt wird, und das *übrige* hat seinen Grund darin“, scheint zwar mit den unsrigen auf eins hinaus zu gehen; aber der Sinn von beyden ist in der That sehr verschieden. Was *Wolff* in diesem

Grundsatze andeutet, ist das ursprünglich Eigene eines Dinges, welches er hernach das *Wesen* nennt, wir aber die *Natur* eines Dinges benahmt haben. Dieses Wesen eines Dinges, „das erste, was sich von einem Dinge denken läſst“ S. 19., sieht *Wolff* als etwas dem Dinge *nothwendiges* an, nicht als wenn es von dem Dinge *abhängig* wäre, wie denn eigentlich jedes Mögliche, Wirkliche und Nothwendige ein Abhängiges ist, — sondern weil es *uns nothwendig zu denken* ist, wenn wir uns ein Ding vorstellen wollen, — es ist also das bloſs *logisch-nothwendige*, aber nicht das *objektiv-*, durch das Ding *nothwendige*, vielweniger noch das durch ein Ding *absolut-nothwendige*, von welchem unser obiger Grundsatz redet. — „Demnach, könnte man sagen, hat doch *Wolff* den Grundsatz von dem absoluten Vermögen und Triebe, von der absoluten Regel und Triebfeder, kurz von der Natur, die der Kraft eines jeden Dinges zukommt, aufgestellt; denn der Begriff von dem *Wesen* eines Dinges, als von dem *erst-zu-denkenden* ist doch wohl kein anderer, als jener Begriff von der Natur.“ — *Zuerst*, antworte ich, ist es nicht bestimmt, ob *Wolff* hier von einem numerischen, oder von einem kollektiven Dinge spreche; des *Wesens* eines Dinges von der letzten Art gedenkt er wenigstens anderswo namentlich, und sagt, daſs es in der Zusammensetzung bestehe: aber des Wesens eines numerischen Dinges, und worin es überhaupt bestehe, nirgends. Unser Grundsatz der Natur eines Dinges handelt aber bloſs von einem numerischen Dinge. *Zweytens* ist ihm das *Wesen* eines Dinges ein erster *Erkenntniſsgrund;* uns aber ist die *Natur* eines Dinges und seiner Kraft die *erste ganze Wirkungsursache* desselben; es kann

aber Etwas von einem Dinge, durch den Begriff, den wir davon haben, *erster Erkenntnifsgrund* des übrigen von dem Dinge seyn, was auf keine Weise erste Wirkungsursache seyn kann. — Das *Wesen* ist ihm das *erste*, woran man bey einem Dinge denken mufs; die *Natur* des Dinges, von der wir reden, ist uns aber das *zweyte*, woran sich denken läfst: erst kommt das selbstständige Verursachende, die Kraft des Dinges, alsdann erst läfst sich an die *Natur* dieser Kraft denken. — Eher noch berührt *Wolff* den Begriff von der Natur der Kraft eines Dinges S. 116., wo er annimmt, dafs die Veränderungen eines jeden Dinges *in ihm* gegründet, dafs es *seine* Thaten sind, dafs es etwas thun *könne*, woraus man es erkenne und von andern Dingen unterscheide. Dafs sich aber die reinen, in unsern obigen Grundsätzen aufgestellten Begriffe von der *Natur* der Kraft eines Dinges u. s. w. in seinem Raisonnement nicht leicht herausfinden lassen, kann jeder leicht durch eine Vergleichung seiner Begriffe von Kraft, Vermögen und Substanz — von selbst bestätiget finden. — So weit diese kritische Vergleichung!

Noch liefsen sich andere ontologische Vernunftgrundsätze anführen, die aus der Vernunftidee und aus den Verhältnifsbegriffen zusammengesetzt sind, z. B. in jedem Dinge findet sich das Verhältnifs eines Aeufsern zu einem *Absolut-Innern*, — ein Verhältnifs zwischen einem *absolutesten Bestehenden* und seinen *dergleichen Bestehungsarten* u. s. w., allein da sie sich aus der Theorie der Besinnungskraft leicht herausfinden lassen, so wende ich mich, um nicht allzuweitläufig zu werden, zu der

Vierten Art ontologischer Grundsätze, solcher nämlich, welche aus der Natur des Sinnes entstehen. Die einfachen lauten wie folgt:

„Jedes Ding ist *im Raume*, d. h. es besteht *aufser* und *neben* einem und andern (wenn auch gleich nur gedenkbaren) Dinge."

„Jedes Ding besteht im Verhältnisse zu einem *Zeitigen*, d. h. es besteht so, dafs sein Bestand nach einem Zeitigen bestimmbar werden kann."

Der *Raum* ist unserm *Wolff* die Ordnung der Dinge, die *zugleich* sind *); aber welche Ordnung? wodurch unterscheidet sich die Ordnung, welche *Raum* ist, von andern Ordnungsarten? — „Ordnung der Dinge, die *zugleich* sind?" Es ist richtig, die Dinge, welche aufser und neben einander bestehen sollen, müssen *nicht nach einander* folgen; allein das ist höchstens eine *Bedingnifs* ihres möglichen Bestandes im Raume, aber kein Merkmal ihres Bestandes im Raume, kein Charakter vom Raume selbst.

Die *Zeit* ist nach *Wolff* die Ordnung dessen, was auf einander folgt **); richtiger wohl die Ordnung der Aufeinanderfolge selbst. — Die Grundsätze, worinn diese Vorstellungen zum Erkennen eines Dinges angewendet, und wodurch sie eigentlich ontologisch werden, hat dieser Philosoph nicht. Allein einige seiner Bemerkungen darüber sind richtig und schätzbar, z. B. dafs es keinen Raum *gebe*, wenn keine Dinge sind, S. 24, — eben so auch keine Zeit, wenn keine Veränderungen da sind, S. 48. — Nur ist sein

*) S. dessen deutsche Metaph. S. 24.

**) S. ebendas. S. 47.

Begriff von einem *leeren* Raume, den er für „einen wüsten Klumpen“ ausgiebt, theils unrichtig, in so fern dieser Klumpen für etwas vorhandenes gehalten zu werden scheint, theils verwirrend, indem er eine Verwechslung des Räumlichen mit dem Raume enthält, die in der Metaphysik von sehr wichtigen Folgen ist. Die Sache verhält sich nämlich so:

Das mannichfaltige *Bestehende*, in so fern es in der Ordnung des Aufser- und Nebenseyns bestehend angesehen wird, ist das *Räumliche;* dessen *Ordnung* des Aufser- und Nebenseyns aber ist der *Raum.*

Ferner, das *Zeitige* ist das aufeinanderfolgende *Bestehende*, die einzelnen Theile desselben sind die *Zeitpunkte*, die *Zeit* hingegen ist die *Ordnung* der Nachfolge selbst, in der jenes Bestehende besteht.

Denkt man sich den Raum und die Zeit abgesondert von dem Bestehenden; so hat man sich den *leeren* Raum und die *leere* Zeit gedacht; die Vorstellungen von beyden sind also jederzeit abstrakt, — aber an einem wüsten Klumpen ist dabey nicht zu denken.

Stellt man sich ein Räumliches und Zeitiges ohne Vorhandenseyn vor, also blofs durch reine Vorstellungen a priori; so hat man sich ein *idealisches*, blofs *gedachtes Räumliches* und *Zeitiges*, und damit auch einen *idealischen*, blofs *gedachten Raum* und *Zeit* vorgestellt, allein zugleich auch einen *erfüllten Raum* und eine *erfüllte Zeit.*

Wird ein *vorhandenes* Bestehendes *erkannt*, und als ein *Räumliches* und *Zeitiges* vorgestellt; so hat man ein *reales*, *wirkliches Räumliches* und *Zeitiges*, mithin auch einen *realen* Raum, und eine *vorhandene* Zeit *erkannt*. Der Grundsatz ist also:

„Wenn das im Raume *Bestehende* vorhanden ist, so ist auch der *Raum* vorhanden, in dem es besteht, und:

„Ist das in der Zeit *Bestehende* vorhanden, so ist auch *die* Zeit, in der es besteht, vorhandene, reale Zeit.“

Ein jedes Ding *muſs im* Raume bestehend vorkommen, — aber nicht *in der Zeit*, sondern nur im Verhältnisse, *in Beziehung* auf ein gedachtes, oder auch wirkliches Zeitiges; es besteht ein Ding, während dem ein Gedachtes, an ihm angeschlossenes, Bestehendes auf einander folgt, oder auch während daſs ein *vorhandenes* Bestehendes auf einander folgt. Diese Bestehungsart eines Dinges ist sehr wichtig; *Wolff* hat sie nicht besonders bemerkt.

Jedes Ding besteht *im* Raume, aber darum *erfüllt* es *keinen* Raum, wie man auch wohl in der Kantischen Schule noch annimmt. Es besteht *im* Raume heiſst: es besteht so, daſs es auſser und neben *einem und andern* Dinge geordnet ist; aber ein Ding *erfüllt* einen Raum, es nimmt einen Raum ein heiſst: bey ihm, es für sich allein betrachtet, findet schon die Ordnung des Auſser- und Nebenseyns Statt; dieſs kann nur alsdann der Fall seyn, wenn ein solches Ding aus *Theilen* besteht, welche auſser und neben *einander* bestehen, also nur bey einem kollektiven Dinge, bey einem Körper. *Wolff* scheint diesen Unterschied vor Augen zu haben, wenn er S. 39 behauptet: daſs die einfachen Dinge keinen Raum erfüllen; — nur daſs nach seinem Begriffe vom Raume dieſs heiſsen würde: ein einfaches Ding erfüllt die Ordnung des Zugleichseyns mit andern nicht für sich allein. Eben so unbestimmt sagt er auch S. 371: nur viele einfa-

chen Dinge erfüllen einen Raum, eines hat bloſs *seinen gewissen Punkt* im Raume.

Eine Bemerkung scheint hier am rechten Orte zu seyn. Ich denke mir ein Räumliches unmittelbar auſser und neben mir; es ist ein bloſs von mir gedachtes, noch nicht vorhandenes, so wie ich es jetzt vorstelle. Nun aber erkenne ich ein *vorhandenes* Räumliches, auch unmittelbar auſser und neben mir: ist dieses nun in jenes Gedachte etwa hineingesetzt und in ihm enthalten, etwa von ihm eingeschlossen? — so müſste ja jenes gedachte Räumliche etwas vorhandenes, und nicht bloſs etwas gedachtes gewesen seyn. Die Sache verhält sich also: vorher dachte ich mir, daſs ein und andere Dinge, ich weiſs nicht welche, neben mir bestehen *könnten;* diese *nämlichen* gedachten Dinge sind es, die ich mir als *bestimmt* und *wirkend* vorstelle, und zwar durch sie genöthiget vorstelle, — und dieser *nämliche* Raum derselben, den ich mir als vorhanden vorstelle, wenn ich jene Dinge als vorhandene erkenne. Ich glaube mit dem Wenigen die Schwierigkeit schon deutlich gelöst zu haben.

Die zusammengesetzteren Grundsätze von einem Dinge sind folgende: Jedes Ding kann mit andern einen *Körper* ausmachen, es ist mit andern vereinbar zu einem Körper; aber es ist selbst kein Körper.

Ein *Körper* ist nämlich ein aus mehreren *Dingen* (nicht bloſs aus *Bestehenden* überhaupt) Zusammenbestehendes und Vereintes. Ich wünsche, daſs man ein solches Vereintes nicht mehr ein *Ding*, sondern schlechtweg einen *Körper* nenne, der Vortheil fällt in die Augen, und die unterschiedenen Gegenstände wollen verschiedene Namen haben. Ein Ding ist also kein Körper, sondern nur ein Theil desselben, der

für sich ebenfalls ein Ganzes und Vereintes, aber nicht aus aufser und neben einander befindlichen Theilen Vereintes ist. — Also:

Jedes Ding ist *einfach*, d. h. ein *absoluter* Theil eines *Körpers*, obgleich für sich genommen ein Zusammenbestehendes, ein Zusammengesetztes, aber nicht aus Theilen, die aufser und neben einander sind. — Unserm *Wolff* ist ein jedes Zusammengesetzte schon ein Körper, ein Ding, das einen Raum erfüllt, S. 26. 27.

Jedes Ding ist ein *Trennbares*, d. h. es *kann* so bestehend werden, dafs es, indem es jetzt unmittelbar mit den Dingen A und B vereint ist, darauf unmittelbar mit andern Dingen C und D in Verbindung kommt. Allein die Theile eines Dinges sind, ob sie gleich theil- und unterscheidbar sind, nicht *trennbar* und *auflösbar von einander*; weil sie nicht aufser und neben *einander* bestehen; sie können aber trennbar genannt werden, nämlich als Theile eines trennbaren Dinges, welche *mit* diesem trennbar sind. — Das Trennbare ist *gedenkbar* als *unauflöslich*; die Trennbarkeit ist nämlich eine Fähigkeit, die dem Dinge selbst zukommt, ein Zulassen desselben, hingegen die Auflösbarkeit ist seine Trennbarkeit, in Beziehung auf eine Kraft, der das Vermögen, es zu trennen, zugeschrieben wird. — Also: Nicht alles Zusammengesetzte ist trennbar; aber jedes Trennbare ist zusammengesetzt.

Jedes Ding hat seinen *Ort* und seine *Stelle*, d. h. es hat jedesmal einen *Bestand* neben *nahmhaften* andern Dingen. — *Wolffs* Begriff von dem Orte ist dunkel, er sagt: Ort ist *die Art, wie* ein Ding neben andern zugleich da ist. S. 25.

Der Ort eines Dinges *kann* verändert werden, ich möchte sagen, er ist *änderbar*, nicht *veränderlich*; — jenes will sagen: das Ding und andere aufser ihm bestehende Dinge sind *fähig*, anders als sie eben jetzt sind, je mittelbar und unmittelbar zusammen zu bestehen; die *Veränderlichkeit* des Orts ist aber die Aenderung desselben, die von angenommenen Verursachenden abhängt, und in so fern nicht blofse Fähigkeit, sondern Möglichkeit und Nothwendigkeit mit sich führt. Man sagt in diesem Sinne: Der Ort des Dinges ist der *Veränderlichkeit* unterworfen. Der Grund, warum ein jedes Ding eines andern Ortes fähig ist, liegt in seiner Trennbarkeit von andern.

Jedes Ding ist *bewegbar*, obschon nicht als ein bewegbares auch *beweglich*. Das *Ding* ist *bewegbar*; aber dessen Theile für sich genommen nicht. Die Bewegbarkeit ist eben jene Aenderbarkeit des Ortes, nur noch dazu genommen, dafs das bewegbare Ding dabey seine eigene Thätigkeit äufsere; das letztere erfodert die Aenderbarkeit des Ortes nicht. *Wolff* sagt S. 431: „einfache Dinge können nicht bewegt werden; und ein einfaches Ding bewegt auch nichts," S. 432. — Das *Bewegen* ist die Thätigkeit des Dinges selbst, wodurch ein allmähliger unmmittelbarer Bestand desselben neben einem und andern Dinge C und D, neben dem es vorher nicht unmittelbar bestand, bewirkt wird — *Bewegung* ist das Ganze des unmittelbaren Bestandes eines Dinges neben den Dingen B. C. D; die Theile der Bewegung sind der unmittelbare Bestand des Dinges neben B, der neben C, und der neben D; diese Theile sind nothwendig auf einander *folgende*, sie sind ein Zeitiges. *Wolff* sieht die Bewegung für eine Ortsveränderung an; aber eine

solche ist für sich nichts *Ganzes*, wie doch jede Bewegung seyn mufs.

Ob jedes Ding jederzeit im Bewegen begriffen sey? kann aus dem Begriffe von einem Dinge nicht entschieden werden; denn die Thätigkeit eines Dinges *mufs nicht* eben von der Art seyn, dafs ein solcher anderer Bestand desselben erfolgt. *Wolff* sagt zu viel, wenn er S. 395 a priori behauptet: dafs die Theile eines Körpers in innerer Bewegung sind; allein sein blofs beliebig angenommener Begriff von einem Körper hat ihn dazu verleitet, ein *Körper* ist ihm nämlich ein aus Materie zusammenbestehendes Ding, das eine *Bewegkraft* in sich hat, S. 383.

Jedes Ding hat seine *Ruhe* (nicht Schlaf oder Nachlafs von Thätigkeit); d. h. es hat seinen unmittelbaren Bestand neben einem andern Dinge *während einer gewissen gedenkbaren Zeitreihe.*

Jedes Ding macht mit andern, so wie es deren giebt, ein *stetiges* Räumliches, d. h. ein *Ausgedehntes* aus Bey dem Ausgedehnten denkt man sich ein *mehreres Bestehendes*, noch unbestimmt ob es *Dinge* sind, oder nicht; ferner ein solches *unmittelbares* Nebeneinanderseyn der Theile, dafs je einer geradezu auf den andern und auf nichts anderes dazwischen liegendes Fremdartiges führt, auf keinen leeren Raum, auf kein idealisches Räumliches. Der Beweis ist leicht: Drey aufsereinander bestehende A. B. C. können nur so bestehen, dafs je zwischen den zweyen der dritte Theil, und zugleich je einer *unmittelbar* neben dem andern geordnet ist; *nichts* kann nicht zwischen ihnen bestehen und eine Scheidung dazwischen vermitteln; man kommt also *unmittelbar aus dem* einen *heraus* zu den andern Theilen. Allein:

Ein Ding für sich genommen ist kein *Ausgedehntes;* weil es nicht aus Theilen besteht, die ausser und neben einander befindlich sind. — *Ausdehnung* ist also der *stetige* Aufser- und Neben-Bestand des Bestehenden. *Wolff* sagt S. 27: wenn wir uns *vieles*, so von einander unterschieden ist, *in einem* vorstellen, so haben wir einen Begriff von Ausdehnung in die Länge, Breite u. s. w.

Jedes Ding *muſs* einem und andern Dinge, so wie es deren giebt, *gegenwärtig* seyn, d. h. es muſs neben einem und dem andern *unmittelbar* bestehen. — *Gegenwart ist unmittelbarer Bestand* eines Dinges neben einem und dem andern Dinge.

Nicht jedes Ding *muſs* ein anderes *berühren.* Berührung ist Gegenwart eines Dinges und Einwirkung desselben auf das ihm gegenwärtige Ding zugleich. Es läſst sich wenigstens denken, daſs ein Ding dem andern gegenwärtig ist, ohne so zu wirken, daſs das andere eine Einwirkung davon leidet.

„Das *Eigene* und *Inwohnende* eines Dinges, z. B. seine Regeln und Triebfedern, *besteht nicht ausser* und neben dem Dinge; es besteht *da, wo* das Ding besteht, und das Ding besteht *da, wo* sein Inwohnendes besteht. Also: das Wesen, die Kraft, das Eigene und Inwohnende eines Dinges bestehen *zusammen als Vereintes* neben einem und anderen Wesen und dessen Eigenheiten.“

„Kommen demnach *mehrere* Eigenheiten vor, die auſser und neben einander bestehend erscheinen; so giebt es auch *eben so viele* neben einander befindliche Wesen, deren Eigenheiten sie sind, als es solche auſser und neben einander bestehende Eigenheiten giebt, — folglich auch eben so viele Kräfte

und Dinge. „Denn die Eigenheit a, welche aufser und neben der Eigenheit b erscheint, besteht *nicht in demjenigen* Wesen, in welchem b besteht, eben weil sie *aufser* b befindlich ist; sonst müfste eine Eigenheit einem Wesen *eigen* seyn, *aufser dem* sie doch besteht, d. h. dem sie doch nicht eigen ist, — und jedes Eigene hat sein Wesen, *dem* es *eigen* ist.“ Folglich:

„Wenn mehrere Eigenheiten und Inwohnende als *nicht* aufser und neben einander bestehende vorkommen und sich zu erkennen geben; so bestehen sie auch *nicht in mehreren* Wesen;“ denn:

„Mehrere *Wesen* müssen *aufser* und *neben einander* bestehen,“ indem sonst eines *in* dem andern bestehen, folglich nicht Wesen, sondern *Inwohnendes* und *Eigenheit* seyn müfste. Da nun aber jedes Eigene des Wesens A nicht aufser ihm, dem Wesen A, bestehen kann; so müssen mehrere Eigenheiten, davon keine aufser der andern bestehend erscheinen kann, auch nur *einem*, und nicht mehreren Wesen zugehören, sonst müfste das Wesen B, das aufser dem Wesen A bestehen mufs, ohne Eigenheit und unbestimmt seyn, indem von den erscheinenden Eigenheiten c. d. e. davon e in dem Wesen A bestehend angenommen wird, keine ihm, dem Wesen B, zugehören könnte, da keine derselben aufser und neben der andern erscheint, und man doch, von einer und der andern auf das Daseyn eines andern Wesens schliefsen will, nach dem Grundsatze: wenn ein Eigenes und Inwohnendes erscheint, so ist auch ein Wesen vorhanden, *dem* es eigen ist, und *in dem* es wohnet.

Dies sind einige der wichtigsten und fruchtbarsten Grundsätze der Ontologie, davon *Abicht*, in der metaphysischen Seelenlehre besonders, wenn nach der Unsterblichkeit der Seele gefragt wird, eine sehr glückliche Anwendung macht. In der Wolffischen Schule treffe ich sie nicht an, und mich däucht, daſs ihrer Metaphysik dadurch eine groſse Stütze entgieng. Aber auch in der Kantischen Schule finde ich sie nicht; und wie wäre es auch möglich, da in ihr die Wesen der Dinge zu dem Ansichbestehenden gehören, von dem wir keine Erkenntniſs haben können?

Die Kräfte *eines* Dinges sind auch nicht auſser einander bestehend; sonst wären sie Kräfte *mehrerer* Dinge. Inzwischen:

Wenn mehrere Dinge durch ihre auſser und neben einander befindlichen Eigenheiten als vorhanden erscheinen; so giebt es auch mehrere, der Zahl (noch nicht eben der Art) nach mehrere Kräfte, welche, denkbarer Weise, *auf einander wirken können;* denn jedes Dinges Absolutinneres ist auch ein Verursachendes, d. h. Kraft. Aber die *bloſs* der *Art* nach mehrere Kräfte *eines* Dinges können nicht, auch gedenkbarer Weise nicht, auf einander wirken. Aus diesem Grunde hat die Theorie des Vorstellungsvermögens *Reinholds* einen nicht unbeträchtlichen Mangel, daſs sie die eine Seelenkraft die andere afficiren läſst, und *darauf* ihre Schlüsse baut.

Andere Arten von abgeleiteten Grundsätzen, die vorzüglich auf den Bestand in Beziehung auf das Zeitige zielen, und das Zeitige selbst betreffen, sind folgende, ich hoffe, sie sollen manche alte Dunkelheiten der Metaphysik zerstreuen helfen:

Was als Eigenheit, als Vereintes und als Inwohnendes besteht, *muſs gleichzeitig* seyn mit demjenigen, dessen Eigenes es ist, mit dem es vereint ist und in dem es wohnt, d. h. je und je zusammen bestehen in Beziehung auf eine und die nämliche Reihe von Zeitpunkten, so wie sie zusammen bestehen. Indessen wird hier nur der Schluſs von dem Wann der Eigenheiten — auf das *Dann* dessen, dem sie eigen — sind, behauptet, nicht der umgekehrte.

Das Wesen, die Kraft eines Dinges, und die Natur derselben sind auch *gleichzeitig*, wann das eine, dann das andere.

Das Wesen, die Kraft und die Natur eines Dinges sind eines so *beharrlich* wie das andere, d. h. sie bestehen in Beziehung auf eine und die nämliche *noch unbestimmte Gröſse* einer gedachten Zeitreihe. Also:

Von dem Wesen, der Kraft und der Natur eines Dinges ist *keines früher* oder *später* als das andere.

„Das Wesen, die Kraft und die Natur, so wie auch das einmal erworbene Inwohnende eines Dinges sind, so wie sie einmal vorhanden sind, *bleibend*, oder *ewig* a parte poſt, d. h. sie bestehen in Beziehung auf *alle*, von ihrem *jetzigen* Bestande an angereihten, *gedenkbaren*, auch wohl wirklichen Zeitpunkte, so fern anders keine Kraft der Vernichtung *auſserhalb* dem Dinge statt findet; denn die Kraft eines Dinges kann *sich* nicht *selbst* vernichten, nicht selbst treffen, auch ist die Kraft mit ihrer Natur zum *Erwerbe* des Inwohnenden, nicht auf das Vernichten gerichtet, denn diese letztere Bestimmung wäre gerade das Gegentheil jener ihrer ersten Handlungsweise des Erwerbes. Das Nichtbestehen des erwor-

benen Inwohnenden ist ein *Erfolg*, und müſste sein Verursachendes haben; das Ding kann aber dieses Verursachende nicht seyn, wie eben erwiesen ist, auch äuſsere Dinge, welche das Ding nichtvernichtende Kräfte sind, nicht, denn wenn dergleichen auf das Ding einwirken, so treffen sie bloſs die Kraft des Dinges, und *bestimmen sie* zu einer Art und zu einem Maaſse des Wirkens, aber sie treffen nicht das Inwohnende des Dinges. — Dieser Grundsatz thut seine guten Dienste in der metaphysischen Seelenlehre, wenn die Frage entsteht: behalten wir unsere erworbenen Erkenntnisse — — nach dem Tode?

Eben jene genannten Theile eines Dinges sind, so wie sie einmal bestehen, *unveränderlich*, d. h. sie bestehen in Beziehung auf alle Zeitpunkte, während welchen sie bestehen, *als die nämlichen* zusammen, kein Theil verwandelt sich in den andern, und keiner wird durch irgend etwas in einen andern verwandelt. Das Wesen, die Kraft, die Natur, das erworbene Inwohnende eines Dinges, dies will ich sagen, bestehen *nie anders*, als sie einmal bestehen; das Wesen wird nie ein Inwohnendes, die Kraft *wird nie* ein Verursachtes und Inwohnendes, die Natur und das übrige Inwohnende wird nie zum Wesen, nie zur Kraft.

Wann das Inwohnende eines Dinges als *vorhanden* erscheint, *dann* erscheint auch die Unterlage, das Wesen des Dinges in Wahrheit als vorhanden;

Wann das Gesetzte als *vorhanden* erscheint, *dann* erscheint auch die Kraft, das Setzende, und die absolute vollständige Ursache desselben als vorhanden.

Das Verursachende eines Dinges *muſs nicht früher* seyn, als sein Verursachtes, und dieses *nicht später*

ter als jenes, d. h. es *muſs nicht* jenem *folgen*. Das Setzen des Verursachenden *kann*, gedenkbarer Weise, mit dem Gesetztseyn seines Verursachten *gleichzeitig* seyn, d. h. in Beziehung auf den nämlichen gedachten Zeitpunkt bestehen. Inzwischen *kann*, gedenkbarer Weise, und auch in der That oder erkennbarlich, das Verursachte später und folgend seyn dem Bestande seines Verursachenden. — Es ist zwar durch unsern Sinn nothwendig, daſs alles Bestehende eines Dinges und seine Bestehungsarten in Beziehung auf eine *gedachte* Zeitreihe bestehend erscheine, aber dadurch ist es nicht nothwendig, daſs dieses Bestehende als ein auf einander, oder als ein auf ein anderes, das auſser ihm besteht, Folgendes, d. h. als ein *Zeitiges*, und als ein realer Zeitpunkt erscheine; wenn nicht in dem Bestehenden oder in dessen Bestehungsarten selbst etwas liegt, was uns nöthiget, es mit einem und andern Etwas in der Ordnung der Aufeinanderfolge, also eigentlich *in* der Zeit selbst bestehend anzuerkennen. Nun aber ist in dem Verursachenden, in seinem Zusammenhange mit seinem Verursachten nichts, was uns nöthigen *könnte*, das letztere schlechterdings als jenem im Bestande *folgend* vorzustellen, d. h. es ist die *Gleichzeitigkeit* beyder *gedenkbar*, und nur die Erfahrung muſs es lehren, ob und welches Verursachte einen spätern Bestand als sein Verursachendes habe. — Man hintergehe sich hiebey nicht durch die Schlüsse: weil *ich* das Verursachende *eher denke*, so besteht *es* auch *eher*, — oder: weil ich das Verursachte nicht früher als sein Verursachendes denken kann, es also nicht früher mir erscheinen kann, also muſs das *Verursa-*

chende früher seyn — keines von beyden vielleicht, sondern gleichzeitig.

Zwischen dem Setzen eines Verursachenden und dem Gesetztseyn seines Verursachten ist keine abgeflossene Zeitreihe denkbar; oder Wirken und Gewirktseyn ist *auf einmahl*, es besteht kein Mittelglied zwischen beyden, welches eine Aufeinanderfolge setzen könnte.

Was einmahl als ein Verursachendes besteht, verursacht *immer* und so lange es besteht; also die Kraft eines Dinges wirkt immer, und zwar ihrer Natur gemäſs. Hiebey hat man aber nicht sogleich an ein Wirken des Dinges *nach auſsen*, auch nicht an ein immer *abgeändertes* Wirken zu denken.

Das Wirken eines Verursachenden ist *stet*, ohne Absatz; die Theile dieses Wirkens, ihre Gröſse (der Lebhaftigkeit nach) ihre Art und Beschaffenheit, ihre Anzahl lassen sich nur aus dessen Wirkungen und aus deren Kennzeichen abnehmen, *nicht aber* nach einer *beliebigen*, bloſs gedachten Zeitreihe und ihren Theilen, zu denen man sie in Beziehung setzt, und nach deren Zahl man sie berechnen will, bestimmen, denn das hieſse „Das Bestimmte nach einem Unbestimmten, und bloſs Bestimmbaren, bestimmen wollen.“

Das durch ein Ding Nothwendige muſs zwar *unveränderlich*, d. h. als ein solches und kein anderes, so wie es durch das Ding nothwendig ist, erscheinen; aber nicht alles, was als unveränderlich, auch dem Zeitbestande nach unveränderlich erscheint, muſs auch durch irgend ein Ding nothwendig seyn, z. B. das Wesen, die Kraft, die Natur eines Dinges das Nothwendige kann zum Theil einmahl aufhören

zu bestehen z. B. gewisse Ordnungsarten und Verhältnisse der Dinge, die irgendwodurch nothwendig wurden.

Wie wenig die Wolffische Schule von diesen Grundsätzen berührt habe, wie viel weniger bestimmt in ihr zu finden seyen, läſst sich schon aus der Angabe der einfachen Begriffe und Grundsätze, von denen diese andern abgeleitet sind, abnehmen; denn wie der Grund so die Folgen. Ihre Sätze, die etwa mit den unsrigen einige Aehnlichkeit haben, anzuführen und ihre Unähnlichkeit auseinander zu setzen, würde für mich zu weitläuftig, und für meine Leser zu beschwerlich seyn. — Ich komme zu einer andern Art von Grundsätzen:

Jedes Ding hat seinen jedesmaligen *Zustand*, d. h. einen bestimmten Inbegriff von einem Mannichfaltigen seinem Wesen und seiner Kraft *zustehenden*; dahin gehöret seine Natur, sein erworbenes Inwohnendes, seine innern und äuſsern Verbindungen, Verhältnisse und Zusammenordnungsarten mit andern. Zustand, sagt *Wolff* S. 63., ist die Art der Einschränkung eines Dinges.

Jedes Ding ist *ermeſslich*, obschon nicht jedes für uns *ermeſsbar*, und von uns schon *ermessen* ist. *Ermeſslich* ist dasjenige, bey dem eine Mehrheit von Etwas statt findet, davon eines als *benahmte Zahl*, d. h. als Maſsstab angenommen, und mit welchem die andern Etwas zusammengehalten, und als eine *bestimmte* Vielheit erkannt werden können. Der Maſsstab aber ist entweder ein *einfacher*, oder *zusammengesetzter*, ein einfaches Etwas, oder ein schon Vereintes. Nun aber liegen in dem Inbegriffe eines Dinges *mehrere* vereinte Etwas, welche theils ein Bestehendes, theils Bestehungs-

Bestehungsarten sind, und diese sind jedesmahl bestimmt diese und keine andern; folglich ist jedes Ding für sich genommen *ermeſslich*, d. h. es selbst läſst eine Erkenntniſs seiner bestimmten Gröſse und Vielheit zu. Allein *wir* sind nur nicht in Rücksicht eines jeden Dinges zu einer solchen Erkenntniſs geschickt, — ein solches Ding ist für uns noch *unermeſsbar;* — und wenn wir auch dazu geschickt seyn sollten, so haben wir doch in Hinsicht mancher Dinge die Erkenntniſs seiner bestimmten Gröſse noch nicht erreicht, — dergleichen nun sind für uns noch *unermessene* Dinge.

Jedes Ding hat theils seine *materiale*, theils seine *formale* Gröſse, welche ermeſslich ist. Jene ist der Inbegriff seines *Bestehenden*, diese der Inbegriff seiner Bestehungsarten, also seine innern Verbindungen, Verhältnisse und Bestimmtheiten. Jene ist wiederum theils seine *materiale Gröſse überhaupt*, welche alles Bestehende eines Dinges, also auch sein Wesen und seine Kraft einschlieſst, — theils seine bloſs *qualitative*, theils seine *intensive* Gröſse. Die *qualitative* befaſst das in dem Wesen Bestehende in sich, welches das *Maaſs* seines Wirkens *nicht* bestimmen hilft; dahin gehören auch die mannichfaltigen Regeln und Gesetze, an welche die *Art* zu wirken bloſs gebunden ist: eine solche Mehrheit von ursprünglichen Gesetzen giebt eine Mehrheit und *Gröſse an Kräften* des Dinges; — auch giebt dem Dinge eine Mehrheit von Gesetzen und auch Regeln eine *Gewalt*, d. h. eine *Gröſse* von *Vermögen*. Die *intensive* Gröſse eines Dinges enthält sowohl die *Menge*, als auch die *Gröſse der Triebfedern*, wodurch theils der *Umfang*, theils die *Grade* des *Triebes*, davon jener die *Macht*,

diese zusammen die *Stärke* und das *Leben* der Kraft des Dinges ausmachen, in dem Dinge bestimmt werden. Die *Stärke* einer Kraft ist aus dem *Leben*, die *Macht* derselben aus der *Menge* des durch sie in einer gewissen Zeit bewirkten, und ihre *Gewalt* aus dem *Verschiedenartigen* dieses Bewirkten ersichtbar. So glaube ich sind die bey der Kraft eines Dinges vorkommenden Punkte richtiger angegeben, als sie *Abicht* in seiner Metaphysik S. 577. bestimmt hat, wo er die Macht und Gewalt für Stärke hält, sie nur in Beziehung auf ihre verschiedenartigen Gegenstände — angesehen. *Wolff* sieht bey der Meſsbarkeit nur auf die *extensive* Gröſse, die bloſs einem Ausgedehnten eigen ist, wenn er S. 30. sagt: In der Betrachtung der Gröſse (die sich ausmessen läſst) sieht man bloſs auf die Menge der Theile, dadurch ein zusammengesetztes Ding *seinen Raum erfüllt*.

Jedes Dinges Macht, Gewalt und Stärke hat jedesmahl ihr eigenes *Moment*, d. h. ein Maaſs, das sich in Beziehung auf gewisse Zeitpunkte *gleich bleibt*.

Jedes Ding ist ein *zähliges*, obgleich nicht jedes ein für uns *zählbares* und ein von uns *gezähltes* ist. Ein Gegenstand ist für sich ein *Zähliges*, wenn bey ihm ein Mannichfaltiges anzutreffen ist, dessen Theile sich mit *unbenahmten* Zahlen vergleichen und durch sie bestimmen lassen. Eine *unbenahmte Zahl* ist aber ein bloſs *gedachtes Bestehendes*, seiner Beschaffenheit nach unbestimmtes, Vereintes. Da nun jedes Ding ein Ganzes ist, und in aller Rücksicht bestimmt besteht; so müssen sich auch alle erkennbaren Theile desselben, was sie selbst anbelangt, mit solchen Zahlen vergleichen und ihrer Mehrheit nach durch sie bestimmt angeben lassen, d. h. ein Ding *muſs* ein *zäh-*

liges seyn. Das übrige des Grundsatzes ergiebt sich aus dem vorigen.

Jedes Ding für sich genommen ist *endlich*, ob es schon für *unser* Erkennen *unendbar*, und in Rücksicht auf unser Erkannthaben desselben *ungeendet* seyn kann. Dieser ontologische Grundsatz folgt unmittelbar aus den vorigen.

Jedes Ding hat also, was seine *Erkenntlichkeit* angeht, *Anfang* und *Ende*, d. h. bey jedem Dinge findet sich ein Ganzes vom Erkennbaren, bey dessen einem Theile unser Erkennen anfangen, und bey dessen gewissen andern Theile es enden kann und muſs. Jener Theil heiſst dessen *Anfang*, dieser aber sein *Ende*. Welche Theile Anfang und Ende seyn sollen, ist bey uns meist *beliebig*. Allein was die *Erkennbarkeit* anlangt; so hat nicht jedes Ding Anfang und Ende für uns, d. h. *wir* sind nicht bey jedem im Stande, im Erkennen desselben bey einem seiner Theile anzufangen, und bey einem zu enden; — und was endlich das *Erkanntseyn* betrifft, so ist nicht jedes Ding ein angefangenes und vollendetes, d. h. ein Theil desselben ist noch nicht derjenige gewesen, bey dessen Erkennen wir das Ding zu erkennen angefangen, und ein anderer noch nicht ein solcher, bey dem wir unser Erkennen des Dinges geendet haben. Daſs dieser Anfang und Ende eines Dinges nicht, wie es oft geschieht, mit dem Anfange und Ende des *Bestandes* eines Dinges vermengt werden dürfe, ist aus der genauern Angabe von jenen nun leicht zu ermessen.

„Der *idealen* Dauer seines Daseyns nach *muſs nicht* jedes Ding *endlich* seyn; *dieser* Dauer nach muſs es nicht Anfang und Ende haben. Die *ideale* Dauer des Dinges ist sein Bestand in Beziehung auf

eine bloſs *gedachte* Zeitreihe. Da nun diese Zeitreihe ihren Theilen nach *beliebig* von uns gedacht werden kann, und da sie ein bloſs *Gedachtes* ist; so ist der Bestand eines Dinges in Beziehung *auf sie keine wahre, objektive* Bestehungsart des Dinges, d. h. keine solche, deren Anerkennen durch *unsere Natur* und durch die *Gegenstände* nothwendig und *unveränderlich bestimmt* ist. Denn die Bestandes-Gröſse eines Dinges richtet sich nicht nach der beliebig gedachten Zeitreihe, nach der wir sie bestimmen wollen, und in so fern wir sie darnach bestimmen wollten, würde sie, jene Bestandes-Gröſse, immer etwas bloſs *beliebig* Vorgestelltes, d. h. nichts, was dem Objekte, dem Dinge selbst, *zuzuerkannt*, und als *dessen*, des Objekts, Bestehungsart von uns angesehen werden *müſste;* alsdann *erschiene* nicht das *Ding* und seine Dauer *uns*, sondern *wir* machten uns diese seine Dauer *scheinend*, nicht *erscheinend*."

„Der *objektiven*, *realen Dauer* seines Daseyns nach *muſs* jedes Ding *endlich* seyn, in Rücksicht dieser Dauer *muſs* es Anfang und Ende haben. — Die *reale* Dauer des Daseyns eines Dinges und dessen, was von ihm erkenntlich ist, ist sein Bestand in Beziehung auf eine *erkannte* Zeitreihe von einem mannichfaltigen Wirklichen auf einander folgenden, davon das Gegenwärtige oder Jetzige das *Ende* ist, und das *Vorhergegangene* die Theile enthält, die zu einem *Anfang* führen. In Beziehung nun auf *diese* Zeitreihe, welche nichts beliebiges, sondern ein *nothwendig zu erkennendes* ist, hat jedes Ding und was von ihm erkennbar ist, seine *endliche* Dauer; — es mag nun sein Bestand über den Anfang dieser Reihe hinausgehen, oder nicht, bis auf das Ende, auf das Jetzi-

ge derselben reichen, oder nicht. Der Bestand, der über diesen objektiven Maafsstab der Dauer hinausläuft, kann zwar erkenntlich seyn, und unsere Erkenntnifs davon mag Wahrheit, objektiv-reale Wahrheit haben; aber er ist *unermefslich*, er läfst durchaus keine *Bestimmung* des Maafses zu, eben weil kein reeller, selbstbestimmter Maafsstab dazu möglich und vorhanden ist, — man kann sagen: eine solche Dauer ist sich selbst ihr Maafsstab. — Dieser Grundsatz hat besonders in der Theologie seinen überaus grofsen Nutzen, denn die gröfste Schwierigkeit darin war ohnstreitig von jeher die, welche die Denkbarkeit der Dauer Gottes betrifft. Ich habe diesen Grundsatz und seine Bestimmung — nirgends gefunden, und ich glaube dennoch, dafs seine Wahrheit aufser Zweifel sey.

Jedes Ding hat, in jedem Punkte seines Daseyns, seine *Grenzen*, sowohl in Rücksicht seines Bestehenden, als seiner Bestehungsarten. *Grenze* ist nämlich das bey einem Ganzen *also Vorkommende*, dafs man bey ihm stehen bleiben mufs, es weder von der Seite angesehen, ob es erstes oder letztes ist — denn sonst ist es Anfang oder Ende, noch auch in Beziehung auf ein gedenkbares übriges dem Ganzen aber Fehlendes — sonst wäre es *Schranke*. — Dieser Grundsatz fliefst aus der Vollständigkeit, die jedem Dinge zukommt.

Jeden Dinges erscheinender realer Bestand ist aus seinen wahrnehmbaren Wirkungen *erkennbar*.

Jedes Ding *mufs* seine *Schranken* haben; aber nicht jedes mufs *beschränkt* seyn in vielfacher Bedeutung, — *einmahl* beschränkt so, dafs ihm zu einem *in seiner Art vollendeten* Dinge Etwas fehlen müfste, — *zweytens* beschränkt so, dafs ihm zur *Erreichung seines ihm möglichen Zieles* Etwas mangele, — *drittens*

beschränkt so, daſs ihm sein erreichbares *Ziel selbst zu gering* sey für die Zurüstung, die in ihm liegen, — *viertens* beschränkt so, daſs es sein ihm mögliches Ziel noch *nicht erreicht* haben, — und *fünftens* beschränkt so, daſs es für sein Ziel *zu wenig* gethan haben müsse. Diese Beschränktheit, und die sich darauf beziehende Unbeschränktheit hat *Wolff* vor Augen, wenn er S. 56. u. a. a. O. von eingeschränkten und uneingeschränkten, von endlichen und unendlichen Dingen redet.

Das Ding für sich genommen *muſs nicht abhängig* in seinem Bestande und Daseyn erscheinen; aber denkbar ist es: nur läſst sich von der Denkbarkeit auf die Erkennbarkeit und den objektiven Bestand der Abhängigkeit eines Dinges nicht schlieſsen, wie man es in der Wolffischen Schule thut, wo man jene Denkbarkeit an die Eingeschränktheit, oder vielmehr an die Beschränktheit eines Dinges knüpfet.

In jedem Dinge findet sich *Abhängiges*; das *Eigene* des Dinges ist abhängig von dem, welchem es in dem Dinge eigen ist, das *Vereinte* ist abhängig von dem, mit welchem es in dem Dinge vereint ist, — das *Inwohnende* ist abhängig von dem Wesen, das *Gesetzte* von dem Setzenden, also auch das wirkliche, das mögliche und nothwendige. In jedem Dinge giebt es demnach *mehrere Arten der Abhängigkeit.*

Was einem Dinge auſser seinem Wesen, seiner Kraft und deren Natur zukommt, ist ihm ein Gesetztes, und hängt ab von einem Setzenden. — Ferner, was bey einem Dinge *anderes* erkennbar ist, das vorher nicht erkennbar war, das ist ein Gesetztes, von einem Verursachenden Abhängiges. Und dieſs Gesetzte des Dinges ist entweder ein *absolutfrey-*, oder *bedingt-*

frey-, oder *vermischtzufällig-*, oder *reinzufällig-Gesetztes.* — Was nämlich von der Natur des Dinges geradezu und ausschliefslich abhängig gesetzt ist, das ist ein von dem Dinge absolutfrey-Gesetztes. Was von der Natur und von dem absolutfrey-Gesetzten des Dinges allein abhängig verursacht ist, das ist ein von dem Dinge bedingtfrey-Gesetztes. Dieses letztere setzt eine *innere Fähigkeit* der Kraft des Dinges voraus als *Bedingnifs*, und das absolutfrey-Gesetzte desselben als *Bedingung*, — diese ist mitsetzend, die Bedingnifs nicht. Was von dem Dinge und von Dingen aufser ihm abhängt, ist ihm ein *vermischtzufällig*-Gesetztes. Dieses setzt eine *äufsere Fähigkeit* des Dinges als eine *Bedingnifs*, und andere Dinge nebst — wenigstens seiner eigenen *Natur* als *zusammenfallende Bedingungen* voraus. — Was endlich dem Dinge von dem blofsen, von ihm und seinem Wirken unabhängigen *Zufallen* oder Hinzukommen anderer Dinge gesetzt wird, das ist ihm ein *reinzufällig*-Gesetztes. — Alles diefs Gesetzte ist *als solches* unumgänglich sowohl ein Mögliches, als ein Wirkliches, als ein Nothwendiges; — folglich ist das *Zufällige* auch alles diefs, also nicht minder etwas Nothwendiges. — *Zufall* ist also das Zusammentreffen mehrerer Dinge, wodurch irgend Etwas gesetzt wird.

Zufällig ist unserm *Wolff* dasjenige, davon das Entgegengesetzte auch seyn kann, oder — dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht, S. 94. — demnach, dasjenige, dessen Gegentheil *gedenkbar* ist, das ist zufällig. Denn, die Möglichkeit des Entgegengesetzten kann sicherlich hier nicht als *objektive* Möglichkeit, die auf ein Vermögen dessen, von dem das Zufällige abhängt, hinweist, gemeynt seyn; — indem,

wenn das hier genannte Zufällige möglich seyn soll, ein Vermögen eines Setzenden da seyn muſs, dem das Entgegengesetzte *unmöglich* ist. Nun aber widerspricht, glaube ich, das dem Zufälligen Entgegengesetzte diesem Zufälligen jedesmahl: soll also ein Zufälliges dasjenige seyn, dessen Gegensatz ihm nicht widerspricht, so ist ein Zufälliges gar nicht denkbar; — soll aber das dem Zufälligen Entgegengesetzte von der Art seyn, daſs es, indem man es für sich selbst denken will, keinen Widerspruch nothwendig macht, so geht diese Denkbarkeit die *objektive* Möglichkeit und Abhängigkeit wohl nicht im mindesten an, — ich will sagen: deswegen, weil ich mir von mir selbst aus *denken* kann, daſs auch sein Gegentheil als bestehend vorgestellt werden könnte, wenn es möglich oder wirklich wäre, deswegen ist die Möglichkeit dieses Gegentheils noch nicht *erkennbar*, d. h. deswegen werde ich noch nicht durch *Objekte* genöthiget, das Gegentheil als mir zu *erkennen möglich* anzusehen; oder auch: *es selbst läſst sich deswegen* noch nicht als *möglich* durch das Vermögen einer und andern Kraft von mir *erkennen*. Was besteht, das besteht; und wie Etwas besteht, so besteht es, — das Gegentheil von ihm kann *sich denken lassen*, aber *es läſst* sich *nicht erkennen*. — Ich habe diesen Begriff abermals mit einer Critik begleitet, um ihn, so viel hier möglich ist, in sein volles Licht zu setzen, da auf denselben in der Wolffischen Schule so sehr viel gebaut wird, was den Schein von Ueberzeugungsmacht vor sich hat, aber sicherlich dem Zweifel und dem Skepticismus allen Zugang offen läſst. — Auch in der Metaphysik der Neuern soll auf den Begriff der Zufälligkeit gebaut werden; allein, da er von ganz

anderer Art ist, als der Wolffische, so sieht man, dafs er ein anderes Fundament abgiebt. —

Der *Zufall* bey einem Dinge ist ein *Abhängiges* und *Gesetztes*; er ist mit dem Bestehen des einen und andern Dinges, bey welchen er eintrifft, nicht da.

Etwas *wird* heifst, das blofs Gedachte erhält *erkennbaren* Bestand. Was durch *Zufall* wird, das *entsteht*; was zu einem Zustande gehöriges durch *freyes* Wirken wird, das wird *hervorgebracht*; was durch organische Körper allein wird, das *kommt hervor*; was durch dem Begehren unterworfene Körper Körperliches wird, das wird *gezeugt*; was in Seelen wird, das ist *erzeugt*; was in Einem enthalten ist, und durch sich selbst hervorgeht, das *entspringt*; endlich die Kräfte, Wesen und Naturen, welche werden, die werden *geschaffen*.

Ein Ding *entsteht* nicht durch Zufall; es wird, was sein Wesen, seine Kraft und deren Natur anlangt, *nicht hervorgebracht*; auch *kommt es nicht hervor*, so wenig es *gezeugt* und *erzeugt* wird; sondern es kann jenen Theilen nach nur *geschaffen* werden, *wenn* es werden soll. In der Leibnitz-Wolffischen Schule ist dies richtig bemerkt worden; ingleichen auch folgendes; dafs das Werden eines Dinges nur momentan seyn könne: nur der Grund, nämlich „weil es keine Theile habe," mufs wohl mit einem andern verwechselt werden, und zwar mit diesem. weil ein als Wesen bestehendes, ohne dafs es auch als Kraft, und als Bestimmt durch eine Natur bestünde, gar nicht denkbar, folglich auch sicherlich *nicht erkennbar*, also ein *Unding* seyn würde.

Indem ich auf diese ontologischen Begriffe und Grundsätze zurückblicke, bemerke ich, dafs ich weit-

läuftiger geworden bin als ich wünsche, ohne deshalb vollständig geworden zu seyn. In der That, je weiter ich in meiner Betrachtung komme, sehe ich die Schwierigkeit, mich innerhalb der Grenzen einer Abhandlung zu halten, und doch etwas brauchbares über mein Thema zu sagen, immer mehr ein; und doch wüſste ich wenig oder nichts abzuschneiden, ohne mich in das unbestimmte Allgemeinste zu verlieren, welches bey seiner geringen Verständlichkeit auch wenig Vortheil gewähren kann. Indessen möchte denn doch das Angeführte, den Kern der neuern verbesserten Ontologie, und überdieſs noch einige Zusätze enthalten; — aber ich darf meinen Richtern nicht vorgreifen.

VI.

Von den Fortschritten in der Cosmologie.

Die reine Cosmologie, die *Wolff* in seiner Metaphysik vortragen will, ist diejenige, welche von der Zusammenbestehungs- und Verbindungsart der Dinge überhaupt handelt; sie nimmt auf die vorhandene Welt, und auf die empirischen Erkenntnisse, die wir von ihr haben, keine Rücksicht, — ich will sagen, sie gebraucht sie nicht als eine Erkenntniſsquelle: sonst wäre sie auch in der That keine reine Cosmologie a priori, sondern schon angewandte, empirische Weltlehre, welche jene schon voraussetzt. *Wolff* faſste die Aufgabe einer solchen Cosmologie: „Hier wollen wir nur dasjenige beybringen, sagt er in sei-

ner deutschen Metaphysik §. 541., was zu der allgemeinen Erkenntnifs der Welt gehört." Aber er kannte die Erkenntnifsquelle ihrer Auflösung nicht; denn so sagt er S. 330: „Um einen richtigen Begriff von einer Welt zu erlangen, dürfen wir nur acht geben auf diejenige, die vor uns steht, und dabey erwägen, was wir darin unterscheiden können." Also auf dem Wege der Analyse und Abstraktion will er den allgemeinen Begriff von einer Welt erlangen. Aber können wir uns rühmen, unsere Welt als Welt durch die Erfahrung erkannt zu haben? Und doch müfste der durchaus bestimmte objektivreale Begriff von diesem Gegenstande gegeben seyn, wenn er zergliedert, wenn das Aufserwesentliche davon abgesondert, und so der Begriff von einer Welt überhaupt erreicht werden soll. — Nicht genug: wer bürgt uns dafür, dafs wir von dem einzelnen Weltbegriffe nicht weglassen, was dem Begriffe einer Welt wesentlich eigen, — und dafs wir bey der Scheidung desselben nicht zurückbehalten, was dem allgemeinen Weltbegriffe aufserwesentlich und also nicht eigen ist? Was soll dabey zum Unterscheidungszeichen des Wesentlichen und Aufserwesentlichen dienen? Wie und wodurch will man ein solches Criterium rechtfertigen? Wir wollen einmahl das *Wolffische* annehmen, das Wegdenkenlassen und Nichtwegdenkenlassen der Bestimmungen, die wir in unserm einzelnen empirischen Weltbegriffe antreffen; — wie trüglich ist es nicht, wie schwankend, wie vieles der Willkühr und dem Zweifel überlassend! Wer steht dafür, dafs *Wolff*, durch dasselbe verleitet, nicht manche Behauptungen in die reine Cosmologie aufgenommen habe, die sich durchaus nicht von einer Welt überhaupt annehmen lassen.

Eine Welt ist ihm „eine *Maschine*, ein zusammengesetztes Werk, dessen *Bewegungen* in der Art der Zusammensetzung gegründet sind“ S. 337. Dafs die Dinge einer Welt mit *Bewegkräften* begabt sich *denken* lassen, ist aufser allem Zweifel; aber Kräfte, mit Gesetzen der Bewegung angethan, sind eine *nahmhafte Art* von Kräften, und — *müssen* eben *dergleichen* in einer Welt seyn? Dennoch ist ja wohl in einer reinen Weltlehre nur die Frage: Was *mufs* eine Welt seyn, wenn sie *Welt* seyn soll? nicht aber: wie verschiedenartige Welten *lassen sich denken?* Der Mifsgriff in der Wahl des Abstrahirten ist hier offenbar, und dergleichen Beyspiele giebt die Wolffische Cosmologie mehrere an die Hand. — Es ist wahr, es *lassen sich* die Dinge einer Welt zu einzelnen Körpern, gleichsam zu kleinen Welten vereiniget, mit Bewegkräften einige, einige mit Vereinigungs- oder Anziehungskräften, einige mit einer solchen, wieder andere mit einer andern Stärke u. s. f. denken; sie lassen sich alsdann in Gedanken zusammenstellen, und in ihren Verhältnissen, Verbindungen und Folgen betrachten, und auf diese Art eine Menge hypothetischnothwendiger Sätze a priori über die Dinge einer Welt herausbringen. Allein dergleichen Sätze würden denn doch nicht in diejenige Cosmologie gehören, die den allgemeinen Begriff von einer Welt überhaupt auseinander setzen soll, und welche die *reine absolute Weltlehre* genannt werden könnte, zum Unterschied von jener, welche dergleichen hypothetischnothwendige Sätze a priori von Zusammenbestehungsarten der Dinge vorträgt, und *reine hypothesische Weltlehre* heifsen kann. Zu dieser letztern würden also die reine Mathematik mit ihren Theilen, nämlich der reinen Arithmetik, Geometrie, Phoronomie, Dy-

namik und Mechanik —, und eine gewisse *reine Naturlehre* der Kräfte — gerechnet werden müssen, von deren Fortschritten seit *Wolffs* Zeiten die Akademie schwerlich Rechenschaft fordert, indem sie den Gewinn der Metaphysik seit dieses Philosophen und *Leibnitzens* Zeiten berechnet zu wissen verlangt; — ich lasse also die Betrachtung dieses metaphysischen Theiles bey Seite liegen, um so mehr, da sie eine eigene Abhandlung von vielleicht nicht geringem Umfange verdient.

Wo ist denn nun aber die bessere Quelle desjenigen allgemeinen Begriffs, der die Grundlage zu der reinen absoluten Weltlehre abgeben soll, zu suchen und anzutreffen? — Wenn uns im Erkennen die *Erfahrung* verläſst, so bleibt uns noch die *Natur unserer Erkenntniſskraft* übrig. „Wie können mehrere gedenkbaren Dinge, vermöge der Erkenntnisse, die wir durch unsere Erkenntniſsnatur von ihnen haben können und müssen, uns vorkommen? wie bestehend können sie uns erscheinen und sich *uns*, so Erkennenden, zu erkennen geben, bey all ihren *eigenthümlichen* Bestehungsarten, wodurch sie als *verschiedene* Welten bildende erscheinen können, zu erkennen geben? dieſs däucht mich ist unsere eigentliche Aufgabe. Ich glaube, schon die zuversichtliche Anerkennung dieser Erkenntniſsquelle ist Gewinn für die Cosmologie; — doch da auch schon *Leibnitz*, wie ich es oben im III Abschn. bemerkte, darauf hingedeutet hat; so würde dieſs noch wenig Vortheil seyn, wenn die neuern Philosophen diesen Erkenntniſsgrund nicht eröffnet, und die Weltlehre auf eine und die andere Weise daraus bereichert hätten. Dieſs ist es also, womit als mit einer gefundenen Perle in der Krone der

Wissenschaften ich hier vorzüglich mich zu beschäftigen habe. Vorher sey es mir aber erlaubt, einer Sache zu erwehnen, die vielleicht in der Cosmologie einige Aufmerksamkeit verdient; ich habe sie mit Fleiſs hieher verspart.

Wenn in der Weltlehre mehrere gedenkbare Dinge in Rücksicht ihres nothwendig vorkommenden Bestandes in Betrachtung kommen; so geschieht es immer nur in Beziehung auf uns, die wir solche Seelenwesen sind. Nun aber können Dinge in Beziehung auf uns einen dreyfachen Bestand haben, *einmahl* einen erkennbaren, *dann* einen fühlbaren, und auch einen wollbaren Bestand. Soll die Cosmologie vollständig seyn, so meyn' ich, daſs sie uns belehren müsse, nicht allein wie mehrere gedenkbaren Dinge von Seiten ihres *erkennbaren* Bestandes uns Erkennenden absolut vorkommen müssen, sondern auch wie sie, vielleicht eben durch ihren erkennbaren Bestand zugleich auch von Seiten ihrer Fühlbarkeit und Wollbarkeit uns absolut erscheinen müssen? Wenigstens ist eine Weltbetrachtung sicherlich mangelhaft, die sich bloſs auf das Erkennbare der Welt einschränkt, und nicht auch die andern Seiten, von welchen aus sie für uns auch dieser und kein anderer Gegenstand ist und seyn kann, vorwendet. Die Möglichkeit dieser zwey letztern Theile der Weltlehre läſst sich nicht mehr in Zweifel ziehen, wenn man die Möglichkeit, ja selbst die Wirklichkeit der Naturlehren unserer Gefühl- und Willenskraft einräumen muſs. Wie viel diese zwey Theile, der Mehrheit ihrer Grundsätze nach, ausgeben mögen, weiſs ich nicht; denn man hat, so viel ich weiſs, den Versuch noch nicht damit gemacht. Auch ist die Naturlehre sowohl der Gefühl- als der Willens-

Kraft noch zu neu, als daſs man schon auf ihre Anwendung zu diesem Zwecke hätte denken können. Allein ich wünschte nicht, daſs man diese Ideen übergehen möchte, da sie ohnstreitig *zuerst* ausgeführt werden müssen, wenn eine reine hypothetische, ästhetische und praktische Cosmologie, welche sich zu den gefoderten Theilen etwa wie die reine hypothetische Weltlehre überhaupt zu der reinen absoluten verhalten würden, zu Stande kommen soll. Man könnte also sagen: die reine absolute Cosmologie zerfällt in einen theoretischen, ästhetischen und praktischen, oder vielmehr pragmatischen Theil. — Ich habe mich also allein an die theoretische reine absolute Cosmologie zu halten, und ihre Vorschritte zu bezeichnen.

Gedenkbare Dinge können uns als erkennbare vorkommen von Seiten ihrer Zusammenordnungs-, ihrer Vereinigungs- und Verhältniſs-Arten, endlich von Seiten ihrer Vollendung. Dieſs will auch so viel sagen: Mehrere gedenkbare Dinge können sich nur durch unsere *ganze* Erkenntniſskraft zu erkennen geben, folglich *müssen* sie theils uns *sinnlich* Erkennenden als *sinnlich* Erkennbare, theils uns *verständig* Erkennenden als *verständig* Erkennbare, theils uns *besonnen* Erkennenden als *besinnlich* Erkennbare, und uns *vernünftig* Erkennenden als *vernünftig* Erkennbare mit ihrem Charakteristischen, wodurch sie dergleichen Erkennbare sind, erscheinen. Dieſs die Rechtfertigung und die Leitungsregel in der Bildung des cosmologischen Begriffs.

Da wir durch die Cosmologie den Begriff von einer Welt erst bilden und seine Theile aufsuchen und einzeln rechtfertigen müssen; so können wir,

ohne uns eines Zirkels im Schlieſsen schuldig zu machen, nicht wie *Wolff* S. 332 that, einen Weltbegriff an die Spitze stellen, daraus folgern, und ihn so durch sich selbst weiter ausbilden. Alles, was uns zugestanden werden kann, ist die Annahme einer erkennbaren Mehrheit der Dinge, und die Frage ist dann die: wie *müssen* sie *uns* Erkennenden *als bestehend* erscheinen, und wenn sie vorhanden sind, *erkennbar* seyn?

Mehrere Dinge sind ohnstreitig *Dinge;* es gilt also von jedem Dinge *als einzelnem Bestandtheile* oder *Materiale* einer Welt alles, was von einem Dinge überhaupt in der Ontologie gelehrt worden ist, was wir also nicht zu wiederhohlen brauchen.

Bestehen mehrere Dinge, so müssen sie, ein jedes *auſser* und *neben dem andern geordnet*, d. h. *im Raume* seyn, und das *Räumliche* und *Körperliche* bilden. Diese ihre nothwendige Bestehungsart ist aber noch keine Verknüpfung, wie *Wolff* S. 333. dafür hält.

Sie müssen so neben einander bestehen, daſs zwischen ihnen *keine Lücke* (vacuum) Statt findet; denn wenn nicht je ein Ding *unmittelbar* neben einem andern bestünde, so müſste *kein Ding*, also entweder ein bloſs *gedachtes* Räumliches, (ein Nichtbestehendes, ein Nichts) oder ein bloſser *idealischer Raum*, den man, um ihn für sich bestehend ansehen zu können, in Gedanken zu einem bestehenden, zu einem Dinge machen, und doch auch wiederum, nach der Voraussetzung, *kein Ding* seyn lassen müſste, also etwas durchaus ungedenkbares, dazwischen bestehend angenommen werden.

Mehrere Dinge müssen also wie *stetiges Ausgedehntes*, *wie stetiges Körperliches* bestehen.

Die mehreren Dinge *können*, aber sie *müssen* nicht, aufser und neben einander in *verschiedenen Richtungen* nach einem Oben, Unten, Queren und Schiefen u. d. gl. bestehen; diese Bestehungsart ist schon *bestimmt*, und kann nur als möglich, aber nicht als nothwendig, und nur *durch Erfahrung* erkennbar, von ihnen ausgesagt werden. *Wolff* sagt also wohl zu viel, wenn er dergleichen bestimmte Bestehungsarten der Dinge in die Länge, Breite und Dicke für *nothwendig* erkennbar hält, so bald nur *mehrere* Dinge erkennbar sind. S. 375.

Mehrere Dinge *erfüllen* einen Raum (eine Ordnung des Aufser- und Nebenseyns), mit ihnen *besteht* also ein *Raum*.

Jedes von den mehrern Dingen *mufs* also einem und andern *gegenwärtig* seyn, es mufs seinen *Ort* und seine *Lage* (eine Art des *mittelbaren* Bestehens *aufser* den andern, neben welchen es nicht unmittelbar besteht) haben. Die Beweise hiezu sind alle leicht von selbst hinzuzufügen.

Jedes ist von dem andern *trennbar*, folglich ist jedes *bewegbar*, obschon nicht *nothwendig* als *beweglich* erkennbar, denn dazu würden bestehende Bewegkräfte erfodert, welche in den Dingen als solchen nicht nothwendig erkennbar sind. Was *Wolff* hierin zu viel gethan hat, ist schon vorhin bemerkt worden.

Der Bestand der mehrern Dinge, nach einer *idealischen* Zeitreihe, welche blofs beliebig ist, bestimmt, ist nichts *Erkennbares* derselben, sondern blofs ein beliebig denkbares, folglich keine den Dingen zukommende, mit ihnen erscheinende Bestehungsart. Allein mehrere Dinge *können* durch ihre *vielleicht erkennbaren veränderlichen Wirkungen* ein *objektives Zeitiges*, ein

nothwendig dann als objektiv anzuerkennendes, aufeinanderfolgendes bilden, und mit diesem eine *reale Weltzeit*, in welcher jede Wirkung der Weltdinge ihre bestimmte Stelle einnimmt und sich *unmittelbar* an eine andere anschliefst: (in mundo non datur hiatus). Ich sage mit Fleifs: veränderliche, ihrer *Art* nach unterscheidbare Wirkungen; denn einartige, *nämliche* Wirkungen der Dinge würden als ein gleichzeitiges *Vereintes* erscheinen müssen, das blofs nach einer *idealischen* Zeitreihe bestimmbar bliebe, d. h. aber, für sich selbst unbestimmt gelassen seyn, und für uns unbestimmlich erscheinen müfste. Ob sie aber ein dergleichen Veränderliches und Unterscheidbares von Wirkungen zu erkennen geben, und dadurch ein *reales Zeitiges* zu *erkennen* geben werden? das läfst sich aus den Begriffen von Dingen und ihren Kräften überhaupt, nicht entscheiden.

Inzwischen sollten dergleichen veränderliche Wirkungen durch die Dinge erkennbar werden, so *müssen* sie als solche erscheinen, die als diese und keine andern, folglich auch als eben so viel und nicht mehr bestanden haben, obgleich die Anzahl derselben, sie *als* aufeinandergefolgte Wirkungen angesehen, wie gesagt, nicht von uns selbst aus nach einer, immer beliebig angenommenen, idealischen Zeitreihe, sondern aus der eigenen Erkenntnifs derselben für uns *erkenntlich* seyn würde, d. h. diese *reale* Zeitreihe würde und könnte nur ihr eigener Maafsftab seyn. Aber denn doch *müfste* eine solche reale Zeitreihe von Wirkungen ein *Ganzes* seyn, und ein in dem Rückgange *erstes Glied*, oder einen *Anfang* haben, und durchaus uns so erscheinen; folglich auf einen Urheber führen, dessen aufser ihm gehendes Wirken und

Schaffen der Punkt wäre, von dem die Reihe angehoben hätte.

Die mehrern Dinge *müssen* erkennbar seyn, die einander gegenwärtigen als je und je einander *eigen*, die von einander entfernten als je *einander fehlend* und von einander getrennt, folglich in Rücksicht ihres Zusammenbestehens im Raum ein jedes *eingeschränkt* auf ein und anderes.

Die mehrern Dinge müssen, wenn sie bestehen, als diese bestehen, die sie sind, folglich als nicht mehr noch weniger als sie sind; sie müssen also als ein *Ganzes*, und zwar als ein zu einem extensiven *Ganzen* Vereintes bestehen und erscheinen, anders können sie nie von uns erkennbar seyn und sich uns zu erkennen geben, d. h. das Gegentheil von dieser Bestehungsart ist *Nichts*. Da *Wolff* schon das Zusammenbestehen der Dinge *im Raume* für Vereinigung annahm, so dachte er auf keinen weitern Beweis dieses cosmologischen Grundsatzes, der in der neuern Zeit wieder von *Kant* sehr angefochten wurde. Der Raum dieser Abhandlung erlaubt mir nicht, mich auf viele dergleichen Gegenbehauptungen und ihre Gründe einzulassen; deſswegen will ich, weil ich derselben doch gedacht habe, nur als beyher anführen, daſs der *Kantische* Beweis der entgegengesetzten Behauptung theils auf einer Verwechslung des *im Raume seyn*, und *den Raum erfüllen*, theils auf einem unrichtigen Begriffe von *Einschränkung* und *Schranke* beruhen möge *).

Bestehen also Dinge; so können sie nur *ein Ganzes*, *eine* Welt ausmachen, so bestehend *müssen* sie erscheinen und sich uns zu erkennen geben.

*) Vergl. Abichts Philosophie der Erkenntnisse von S. 473.

Sind demnach Dinge vorhanden, so ist ein *vollendeter Körper* vorhanden, der, *wenn* seine Theile in einer und der nämlichen Richtung nebeneinander bestehen, als eine bloſse *reale Linie* besteht, wenn sie aber in zweyfachen Richtungen nebeneinander bestehen, nämlich in der Richtung der *Länge* und der *Breite*, alsdann nur eine *reale bestimmte Fläche* bilden, welche eine *Figur*, d. h. eine bestimmte Art der Richtung ihrer äuſsern oder Endtheile, hat; wenn sie aber in allerley Richtungen nebeneinander bestehen, alsdann — ein *gestalteter Körper* heiſsen kann. — *Wolff* hatte angenommen S. 27, daſs ein jedes Zusammengesetzte, folglich auch ein jeder Körper, in die Länge (Breite) und Dicke ausgedehnt seyn *müsse*. Ihm muſsten also die Weltdinge einen gestalteten Körper ausmachen. — Da wir von uns selbst aus nicht einmal bestimmen können, in welchen und in wie vielerley Richtungen die Weltdinge neben einander bestehen; so läſst sich leicht einsehen, daſs wir noch weniger eine Kenntniſs a priori von der Figur und Gestalt des Weltkörpers haben werden; dergleichen Erkenntnisse können also nur empirisch seyn.

Welche Gröſse die bestehende Welt habe? kann bloſs durch Erfahrung ihrer Theile erkannt werden.

Eine Welt besteht demnach, da sie ein extensives Ganzes seyn muſs, *begrenzt* dem Raume nach; auſser dem Raume, den ihre Theile einnehmen, giebt es keinen *realen* Raum (Ordnung des Auſser-Nebenseyns); aber der *leere* Raum ist nicht ihre Grenze, *er* begrenzt sie nicht; sondern gewisse Dinge, die die äuſsersten sind, machen die Grenze aus.

Aus eben dem Grunde ist auch eine Welt ihren nebeneinander befindlichen Theilen nach *endlich*, d. h. sie hat ihre *Endtheile;* sie hat Theile bey deren einem man im Erkennen anfangen, und bey deren einem man im Erkennen der in ihr zusammenbestehende Theile reden mufs, d. h. sie hat Anfang und Ende dem Raume, besser den nebeneinander befindlichen Theilen nach.

Die Theile der Welt machen ein Ganzes aus, sie sind Dinge, deren jedes, schon als Ding ein *einfacher* Theil des Weltkörpers ist, d. h. ein in keine weitere aufser- und nebeneinander befindliche Theile auflösbares Bestehendes; denn was zu einem Dinge (nicht Körper) vereint ist, das ist nicht aufser- und neben *einander*, siehe die Ontologie. Demnach ist der Weltkörper in einfache Theile auflösbar, er besteht aus einfachen Theilen.

Mit einer Welt besteht also auch ein bestimmtes Maafs von *Wesen*, deren keines vergeht und sich verwandelt, und in welche sich das übrige Bestehende nicht umwandeln kann. Ohne hinzukommende Schöpferkraft und deren Aeufserung ist also dieses Maafs von Wesen in einer Welt *unveränderlich*. Das nämliche gilt auch von *Kräften und Naturen* der Weltdinge; aber noch nicht von der *Stärke*, *Macht* und *Gewalt* derselben, diese *können* veränderlich seyn.

Die Weltdinge sind Kräfte, die ihre Naturen haben; folglich wirken sie immer ihrer Natur gemäfs und bringen Wirkungen hervor, ob immer *nämliche Wirkungen*, die immer blofs von ihren *nämlichen* Naturen bestimmt sind, oder *verschieden?* ob sie nach *aufsen* in einander wirken, oder ob ihre Wir-

kungen blofs in *ihnen selbst* bestehen bleiben? kann aus uns selbst, und aus unsern uns nothwendigen Begriffen von den Dingen, nicht entschieden werden. Nur hypothetisch läfst sich behaupten: *Wenn* Weltdinge, welche bestehen, von uns *erkannt*, und uns *erkenntliche* werden sollen, — wenn in uns ein *veränderter* Erkenntnifszustand wahrnehmbar ist, — wenn vermittelst unserer objektiv - realen Erkenntnisse von den Dingen uns *Veränderungen* der Weltdinge zu erkennen gegeben werden; *so müssen* die Weltdinge als *aufser sich* und *aufeinanderwirkende* bestehende anerkannt werden.

Unter dieser Voraussetzung, also hypothetisch, gelten alsdann auch folgende Grundsätze:

Dinge, die sich uns zu erkennen *gegeben* haben, wirken aufser sich;

Dinge, bey denen *Veränderungen* erkannt werden, wirken auf einander, ob immer durch Bewegung und Stofs? bleibt, so weit wir von uns selbst aus davon reden, dahin gestellt; die Gesetze, nach denen sie aufeinander wirken mögen, können ganz andere als Bewegungsgesetze seyn.

Dinge, bey denen *Veränderungen* statt finden, stehen im *durchgängigen wechselseitigen Caussalzusammenhange*,

der kein unmittelbares Wirken eines Dinges in ein entferntes Ding zuläfst, (non datur actio in distans),

der aber auch das *freye* Wirken eines und andern Weltwesens nicht ausschliefst; indem ein solches Wesen eine *wollende* Kraft seyn kann, die zwar durch andere Dinge leiden mufs, dafs sie ihr zu *Erkenntnissen von ihnen* verhelfen, aber welche nicht

genöthiget ist, durch diese Erkenntnisse ausschliefslich bestimmt zu handeln, sondern nur in dergleichen Erkenntnissen *Veranlassungen* und *Bedingungen* erhält, *Gegenstände* ihres Behandelns zu wählen, und sie ihrer, der Gegenstände, Beschaffenheit gemäs um ihrer, der wollenden Seele, selbst willen zu behandeln; vergleiche die obige Lehre von der Willens- und moralischen Natur.

Dinge, die auf einander wirken, müssen eine *äufsere Fähigkeit* haben.

Dinge, welche eine *äufsere Fähigkeit* haben, und Einwirkungen von Aufsendingen leiden, haben auch ein Vermögen zurückzuwirken, also aufser sich auf andere zu wirken.

Das wechselseitige Bestimmtseyn der Weltdinge, so weit wir es von uns selbst aus erkennen können, besteht darin, dafs je eines dem andern seinen Ort und seine Lage bestimmt.

Das Entstehende der Weltdinge ist alles *verständlich und begreiflich*, d. h. es läfst sich aus den Arten von Ursachen, aus Regeln und Gesetzen, aus der *Macht* der Dinge, auf die es sich bezieht, ableiten und entsprungen erkennen (in mundo non datur casus purus).

Das *Maafs* des Gesetzten in der Welt kann das Maafs der Kräfte, ihrer Stärke und Gewalt nicht überspringen (in mundo non datur saltus).

Was also in der Welt entsteht, entsteht alles *nothwendig*, nämlich nothwendig geworden und werdend durch die Regeln und Triebfedern, die in den Weltdingen bestehen (omne quod fit, necessario fit); Folglich läfst sich auch alles Entstehende in der Welt als nothwendig geworden oder werdend aus jenen

Quellen einsehen und verstehen (in mundo non datur fatum).

Ich gebe gerne zu, dafs diese drey Grundsätze von *Ohngefähr*, von einem *Sprunge* und vom *Fatum* auch noch einen andern Sinn leiden, aber nicht sowohl in der *reinen* absoluten Cosmologie, als vielmehr in der empirischen und besonders teleologischen Weltlehre, wo das *Ohngefähr* eine *zwecklose* zufällige Begebenheit, der Sprung des Voreilen, der cosmologischen Bildungsanstalten der geistigen Erziehung, und das *Fatum* das unüberwindliche Hindernifs in der Natur der Dinge; das sich der Veranstaltung unserer Wohlfahrt entgegen setzt, seyn kann, und aufser diesen noch andere Bedeutungen.

Was in und mit einem Weltdinge von aufsen bedingt nothwendig entsteht, ist ihm jedesmahl etwas *zufälliges*, welches auf einen *Zufall*, auf ein Zusammentreffen der Dinge hinweifst, das diesen zusammentreffenden Dingen selbst wiederum ein von aufsen bedingtnothwendig oder zufällig Entstandenes ist.

Der *Weltnatur*, als Quelle von Begebenheiten (von kleinen Ganzen von Wirkungen) würde seyn die Art der Zusammenbestehung der Weltdinge, hinzugenommen ihre Zahl, ihre Arten und eigenthümlichen Naturen. Was diese in der Welt nothwendig macht, das ist *natürlich* und gehört zum *Weltlaufe;* was aher nicht, das würde *übernatürlich* und ein *Wunder* seyn; was übernatürlich erfolgt geschieht immer jener *Weltnatur zuwider.* — Doch, in der Entwicklung dieses Begriffs von einer Weltnatur, und in der Angabe dessen, was damit verbunden ist, haben *Leibnitz* und *Wolff* schon das meiste gethan;

und da der Begriff mit seinen Folgen hieher ohnehin nur hypothetischer Weise gehört, so brauche ich mich nicht dabey aufzuhalten. — Ueberhaupt schliefse ich diese cosmologischen Aphorismen aus der neuern Schule, und ihre weitere Vergleichung mit der Wolffischen Weltlehre, ich schliefse sie mit der Bitte, sie, so wie meine folgenden kurzen Betrachtungen, als denjenigen Theil meiner Abhandlung anzusehen, dessen nähere Auseinandersetzung ich, wenn anders meine Richter aus meiner vorigen Behandlung der Materie die Arbeit ihres Beyfalls werth halten, nach einigen Wochen zu liefern, mir vorbehalte. Die folgenden zwey letzten Abschnitte sind also ein blofses Skelet.

VII.

Fortschritte in der metaphysischen Seelenlehre.

Das noch übrige in dieser Lehre betrift die Unkörperlichkeit und Einfachheit der menschlichen Seele; ferner ihre Geistigkeit, ihre Verbindung mit andern Dingen überhaupt, ihren Ursprung und ihre Dauer nebst der Unsterblichkeit.

In der Leibnitz-Wolffischen Schule bemühte man sich zu zeigen: dafs die *Materie* nicht denken, dafs also das Denkende in uns nichts Körperliches seyn könne. — *Meier*, und hernach *Reimarus* und *Mendelsfohn* suchten auf dem nämlichen Wege eine Ueberzeugung zu erringen; mich däucht aber, dafs sie noch Zweifel übrig lassen, die bey ihren Prämissen

unüberwindlich sind. „Das Wesen eines Körpers besteht in der Art der Zusammensetzung seiner Theile;“ es sey! „und alle seine Veränderungen geschehen durch Bewegung;“ — das scheint, ausschliefslich angenommen, als unerweifslich vorausgesetzt zu werden. Man denke dabey nur an den Schwerpunkt, in dem die ganze Stärke der Schwere eines Körpers zusammen kommt, und an andere ähnliche Erscheinungen, und man wird das Denken, als ein blofses Resultat eines Körpers, vielleicht denkbar finden.

Die neuere Schule hält sich an den sichern ontologischen Grundsatz: wo das Inwohnende, da das Wesen, — oder: das Substrat mufs aus seinem Inwohnen beurtheilt werden. Nun ist die *Beseelung*, d. h. der Inbegriff vom Bewufstseyn, von Vorstellungen und Gefühlen, ein *Irgendwo*, und sie erscheint auch schlechterdings als ein *Inwohnendes;* sie hat demnach ihre *vorhandene Unterlage*. Allein diese Beseelung, die *sich* ohne Widerrede als ein *Inwohnendes* zu erkennen giebt, hat *keine Theile*, die *aufser* und *neben einander befindlich* erscheinen und vorkommen *können;* — das Bewufstseyn ist nicht so aufser und neben den Vorstellungen, und diese nicht so neben den Gefühlen, wie etwa ein Theil Farbiges der Wand neben dem andern farbigen Theile. Folglich wohnt kein Theil der Beseelung aufser dem Wesen, in dem der andere Theil von ihr wohnt und wohnen mufs, d. h. der ganze Inbegriff von Bewufstseyn, Vorstellungen und Gefühlen wohnt nur in *einem* Wesen, nicht in mehreren, aufser und neben einander bestehenden Wesen, die einen Körper ausmachen, — also in keinem Körper. Die Unterlage, *Ich* genannt, mufs demnach *ein* Wesen, keine Mehr-

heit von Wesen, kein Körper seyn. *Ein* Wesen, und ein *einfaches* Wesen ist aber einerley, wie oben in der Ontologie gezeigt wurde. — Das Ich ist ein *Seelenwesen*, eine *Seele;* denn sie hat *Beseelung* zu ihrem *Eigenen* und *Inwohnenden.* — Die Kraft des Ichs ist *Seelenkraft*; denn *sie wirkt* Beseelung und steht auch in ihrem Wirken wieder *unter* der Beseelung als unter ihrer Bestimmungsursache. — Uebrigens gilt von der Seele, was von jedem Dinge gilt.

Ein *beseeltes* Wesen, das *nicht Körper* ist, heiſst ein *Geist;* unsere Seele ist ein Geist.

Da in der Seele bald diese, bald wieder andere Erkenntnisse von Dingen entstehen; ihre *Natur* aber die *nämliche* jederzeit ist, folglich für sich genommen eine bloſse Quelle von *nämlichen* Erkenntnissen seyn würde, so müssen die Ursachen ihrer veränderlichen Erkenntnisse *auſser ihr* liegen; sie muſs folglich mit den Auſsendingen in *einer setzlichen Verbindung*, im Caussalzusammenhange stehen. Das nämliche beweisen auch unsere objektivrealen, oder empirischen wahren Erkenntnisse der Auſsendinge. — Dies ohngefähr setzen die Neuern der *Leibnitzischen* vorherbestimmten Harmonie entgegen; sie behaupten also damit den physischen Einfluſs. — Dem Zweifel, wegen einer *Berührung* des Unkörperlichen durch das Körperliche, begegnen sie durch einen bestimmtern Begriff von Berührung, der keine berührten Seiten und Punkte voraussetzt; das *Einfache nur* berührt einander, sagen sie, wie das Körperliche als ein solches. — Da auf der Sicherheit des physischen Einfluſses die *objektivreale Wahrheit* unserer Erkenntnisse von der Auſsenwelt beruht, so ist es Gewinn der Philosophie, ihn näher erwiesen, und dadurch

dem

dem Idealismus, den *Wolff* nicht bergen konnte *), ernstlich begegnet zu haben.

Das Gezeugtwerden und Entstehen der Seele durch ein Zusammenwachsen hebt sich bey ihrer Geistigkeit von selbst auf; ihr Geschaffenseyn überhaupt, kann erst in einer empirischen Weltlehre da, wo sie die zweckmäſsige Einrichtung der Welt betrachtet und das Geschaffenseyn der Weltdinge als eine unumgängliche Bedingung dieser bestehenden Einrichtunng erweist, dargethan werden, nicht aber, wie *Wolff* will, aus der Denkbarkeit einer andern Einschränkung der Seele. — Die Zeit ihres Geschaffenseyns läſst sich, da es uns an Thatsachen fehlt, nicht bestimmen.

Die *Unverweslichkeit* der Seele folgt aus ihrer Unkörperlichkeit. — Ihre *Nichtzernichtung* beruht auf der Wegräumung der Möglichkeiten, *erstlich* daſs sie selbst, *zweytens* daſs irgend ein Weltding sie vernichten könne, und *drittens* daſs Gott sie vernichten wolle.

Die Möglichkeit deutlicher Erkenntnisse und Erinnerungen nach der jetzigen Lebensepoche hängt von dem *Bleiben* des einmahl in der Seele Wohnenden ab, welches nach dem ontologischen Grundsatze: daſs kein Wesen sein Inwohnendes verlieren könne, fest steht. — Aber *diese* Möglichkeit ist nur noch *innere*, noch nicht *äuſsere* Möglichkeit, ist auſserdem noch nicht die Möglichkeit des weitern Fortschreitens im Erkennen, Fühlen und Wollen, von der wir von uns selbst aus nicht wissen können, ob sie uns werde zu Theil werden. Hier muſs der Metaphysiker zu

*) S. dessen deutsche Metaphysik. S. 484.

Wahrscheinlichkeiten, die die Welteinrichtung giebt, und zu einer Gewiſsheit, die nur der Glaube an eine Gottheit verleiht, seine Zuflucht nehmen.

Der Glaube an Unsterblichkeit, den *Kant* an einen Wunsch der Natur bindet, an den Wunsch nach Vervollkommnung, und besonders nach einer äuſsern Belohnung der Tugend, hat wohl keine Haltung; es stehen ihm mehrere Gründe entgegen *).

Der Harmonist *Leibnitz* hatte in dem Beweise der Unsterblichkeit eine leichte Sache; wenn nur seine Hypothese nicht Hypothese wäre, und bleiben müſste.

VIII.

Fortschritte der neuern Philosophie in der Gotteslehre.

Leibnitz **) baut seinen Beweis für das Daseyn Gottes theils auf Cartesianische Manier, theils stützt er ihn auf die Realität der ewigen Wahrheiten, die sie nur in einem vorhandenen ewigen Wesen sollen haben können, theils auf die sogenannte Zufälligkeit der Dinge, auf die *Gedenkbarkeit* ihres Gegentheils, welche fodert, daſs ein *zureichender Grund* da sey, der die *Annahme* derselben als solcher, die sie sind

*) Vergleiche *Abichts* kritische Briefe über die Möglickeit einer wahren wissenschaftl. Moral etc.

**) S. dessen Princip. Philoſ. more geometr. demonſtr.; ferner Nouv. Eſſ., u. a. a. O.

und dafs sie sind, begründe. — In allen diesen Beweisen aber ist der *logische zureichende Grund* einer *Erkenntnifs* mit der *zureichenden objektiven Ursache* eines erkannten *Objekts* verwechselt, und von jenem auf diese geschlossen worden.

Wolff erklärt sich über seine Beweisart für das Daseyn Gottes am besten in der, an seine lat. Logik angehängten, Abhandlung: De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis etc. Hier zeigt er, „wie er glaube, den Beweis des Doctor Angelicus Thomas vermittelst des Leibnitzischen Satzes vom zureichenden Grunde verbessert zu haben, wie er die Bewegung der Körper, ihre Gesetze, die Harmonie des Ganzen, die Harmonie zu den vorgesetzten Zwecken, *in so fern diefs alles etwas Zufälliges sey*, zu Hülfe genommen habe —“. Sicherlich würde sein Beweis untadelhaft und stringent geworden seyn, hätte er seinen Begriff von *Zufälligkeit*, um den sich die ganze Beweisesmacht seiner Schlüsse herumdreht, mit *Leibnitz* nicht gemein. Allein dieser verführte auch ihn, zu glauben, er habe das Daseyn eines Wesens als zureichender *Ursache* von gewissen *Dingen*, ihrer Zustände und Verbindungen dargethan, wenn er erwiesen hatte, dafs der *Begriff* desselben einen *zureichenden Grund* für die Wahrheit und objektivreale Gültigkeit seiner *Begriffe* von diesen Dingen, ihren Verbindungen und Zuständen abgeben könne. — Sehr schätzbar ist übrigens seine Bemerkung, und auch der Beherzigung manchem der neuern Philosophen zu empfehlen: dafs man die Beweise, wodurch die Existenz eines unabhängigen Wesens, das die letzte Ursache der Weltveränderungen in sich enthalten müsse, von jenen Beweisen, womit die Eigenschaften dieses Wesens dar-

zuthun sind, zu unterscheiden habe, S. 711. Freylich leitet er denn doch auch diese Eigenschaften aus dem Begriffe des Vollkommensten ab, der doch erst als ein auf jenes Wesen passender Begriff zu erweisen war.

In der That entspringen die mehrsten *Kantischen* Einwürfe gegen die theologischen Beweise der spekulativen Vernunft, aus der Verwechslung der Beweise; freylich aber auch aus der oben schon widerlegten Voraussetzung: dafs die Vernunft mit ihren Ideen von dem Unbedingten auf das Ansichbestehende ausgehe. — *Abicht*, in seiner Philos. der Erkenntn. von S. 506., dringt darauf: dafs man erst dem *Deisten* gegen den Atheisten das *Daseyn* des Unabhängig- und Absolut-Verursachenden der Weltveränderungen, die die *Erfahrung* darbeut, erweisen, — dann dem *Theisten* gegen den Pantheisten seinen Beweis für die Verschiedenheit und *Aufserweltlichkeit* jenes Absolut-Verursachenden führen, — hierauf dem *Ontotheologen* es im allgemeinen, so *wie jedes Ding*, bestimmen, — weiter dann durch den *Physicotheologen* es aus seinem Weltwerke, in so fern dieses Werk vor der Spekulation noch als ein blofses *Kunstwerk* erscheint, als eine *Kunstintelligenz*, — und zuletzt dem *Moraltheologen*, aus dem Weltwerke, das seiner *praktischen* Vernunft als ein weise und klugeingerichtetes Werk sich zu erkennen giebt, als ein *moralisches* Wesen bestimmen, und durch ihre Beweise darstellen lassen solle.

Diesem Gange gemäfs argumentirt nun

1) der *Deist* also: Es *gibt organische* Körper in der Welt; das bestimmte Zusammentreffen, dieser *Zufall*, ihrer Theile, ist eine *entstandene* Ordnungs- und Verbindungsart derselben, er ist ein *Werk;* ist

er doch selbst zwischen den Theilen *bald dieser, bald ein anderer.* Dieser bestimmte Zufall *mufs* folglich ein *absolutletztes Verursachendes* zu seiner Quelle haben, welches *vorhanden* ist, weil das *Werk vorhanden* ist.

2. Der *Theist* baut darauf weiter fort: „Dieses Absolutverursachende jenes Werkes ist nicht, wie der Pantheist meynt, ein gewisses Weltwesen mit seiner Kraft und Natur. Denn die Welt ist durchaus nicht *ein* Ding, sondern ein *Körper*, der in sich mehrere Dinge vereint hält. Die Vereinigung, das bestimmte Zusammentreffen mehrerer Dinge zu einem und andern organischen Ganzen, so wie dergleichen vor uns liegen, kann also von diesem *einem* Weltwesen nicht herkommen; — aber auch eben so wenig von den zu einem und andern organischen Ganzen vereinigten Dingen und von den Naturen ihrer Kräfte: denn *sie selbst können* sich, eines das andere, nicht zusammenbringen und sich so durch einander selbst vereinigen, wenn sie nicht, einige von dieser Art einige von einer andern Art, *zusammengebracht werden;* auch können sie sich nicht, von sich selbst aus, in ihrem Vereinigungszustande auch nur einen Augenblick erhalten, wenn nicht die sie umgebenden Dinge, die ihren Einflufs auf sie, durch die bewirkten Veränderungen nämlich, offenbar bezeugen, von der Art sind, dafs sie jener Vereinigung keinen Eintrag thun können, — wenn noch ein anderer Kreis von Dingen aufser diesen nicht darauf hinwirkt, dafs die das organische Ganze zunächst umgebenden Dinge eben von der Art sind, wie sie seyn müssen, wenn jener organische Bestand erfolgen soll. Gehe man nun so weit fort als man will, die Welt hat ein Ende, die Weltdinge

sind ihrer Zahl nach bestimmt; jeder Kreis von Dingen, der näher oder entfernter Weise mitwirken muſs zum Bestand eines organischen Körpers, muſs bestimmt aus diesen und keinen andern Dingen bestehen; das bestimmte Zusammentreffen der Dinge eines solchen Kreises unter sich selbst zu einem Kreise, und mit dem nähern Kreise von Dingen, der den Bestand eines solchen Körpers bewirken hilft, ist selbst ein Werk, das seine zureichende Ursache, in den zusammentreffenden Dingen, jedes für sich genommen, nicht haben kann; folglich *muſs es durch ein* solches Verursachendes bewirkt seyn, das von diesen zusammengeordneten Weltdingen *verschieden*, das nicht selbst *zusammengeordnet* und leidender Weise durch Auſsendinge verknüpft mit andern geworden ist, kurz durch ein *Unabhängig-Verursachendes* und *Auſserweltliches* Wesen.

3) Der *Ontotheolog* zeigt nun, wie dieses Wesen, als ein Unabhängiges, als Ding beschaffen seyn müsse, und

4) Der *Physicotheolog* bestimmt es näher, indem er darthut, daſs dieses Wesen, da sein Werk *ausgebreitete Verbindung* und *Ordnung* von Dingen ist, nicht nach *einfachen* blinden Gesetzen, sondern nach einem *System von Kunstregeln* gewirkt haben müsse, d. h. ein nach *Kenntnissen* wirkendes Wesen seyn müsse, dem eine *alle* Weltdinge und ihre Naturen umfassende Kenntniſs eigen seyn muſste. —

5) Der *Moraltheolog* endlich, der die Welt von Seiten ihrer Einstimmung oder Nichtübereinstimmung mit *unserm*, von unserer moralischen Natur uns aufgegebenen, Lebensendzwecke betrachtet, zeigt, daſs die Welt in der That überall, so weit wir sehen

können, *zur Förderung unserer eigenen Güte und Würde* mit ihrer Beseeligung, d. h. zweckmäſsig oder *weise*, eingerichtet sey, — daſs schon einige solcher erweislichen Einrichtungen hinreichen, den Schluſs auf die höchste Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit jenes Wesens zu befestigen, — daſs eine solche Einrichtung nothwendig eine Schöpfung, und die Einheit Gottes voraussetze, — — kurz daſs der Beweis *Jesu* aus der *Weltbetrachtung* seine volle Gültigkeit habe.

Schwab's Preisschrift in den Anmerkungen f. 149 Linie 17–2

„Einen Satz beweisen, heißt, den Grund angeben, warum man das Prädikat von einem Subjekte aussagt. Einen solchen Beweis unternehmen, heißt voraussetzen, daß, damit das Prädikat von einem Subjekte ausgesagt werden könne, ein hinreichender Grund dieses Zusammenhangs da seyn müsse. Wer also, das Prinzip des zureichenden Grundes zu beweisen, unternimmt, setzt die Wahrheit des Prinzips schon voraus, und kann folglich nicht vermeiden, einen fehlerhaften Zirkel zu begehen.

ibidem lin. 27. – 34.

Nach allem dem, was ich oben gesagt habe, könnte es einem einfallen, zu argwöhnen, daß mein Endzweck sey, die Wahrheit des Prinzips vom zureichenden Grunde zweifelhaft zu machen. Aber dieß ist keineswegs meine Absicht; ich bin innig überzeugt, daß nichts, was da ist (dieß ist logisches Seyn) ohne zureichenden Grund ist; Ich weiß es, und habe schon oben erwiesen, daß man weder in der Philosophie, noch in der Metaphysik einen sichern Schritt thun könne, ohne dieß Prinzip zur Basis unsers Denkens zu machen.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schwab, Johann Christoph, 1743-1821 / Schwab, Johann Christoph, / Reinhold, Karl Leonhard,

Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?

Berlin 1796

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.865
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761194-1
VD18 14800012-001